This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

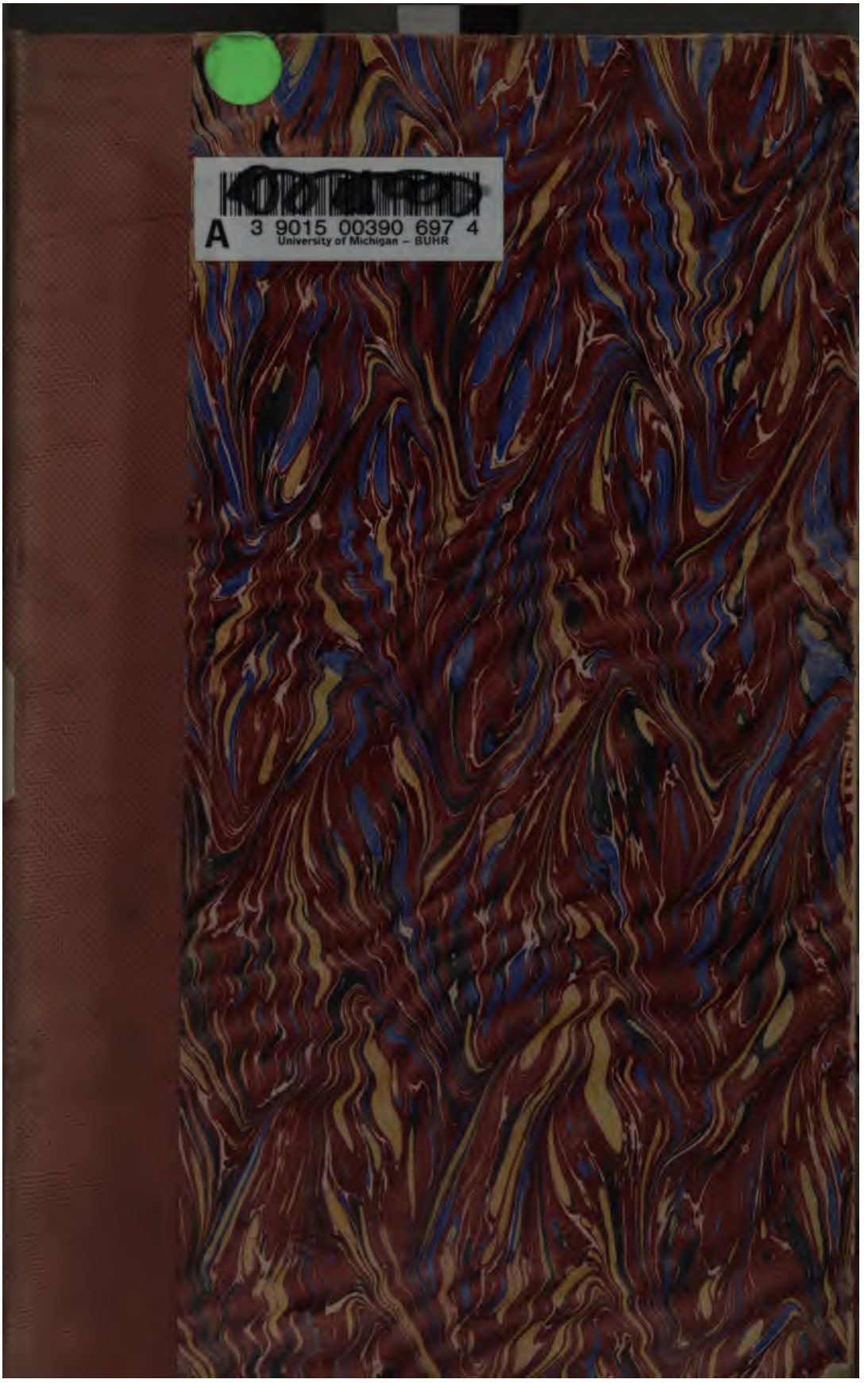
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

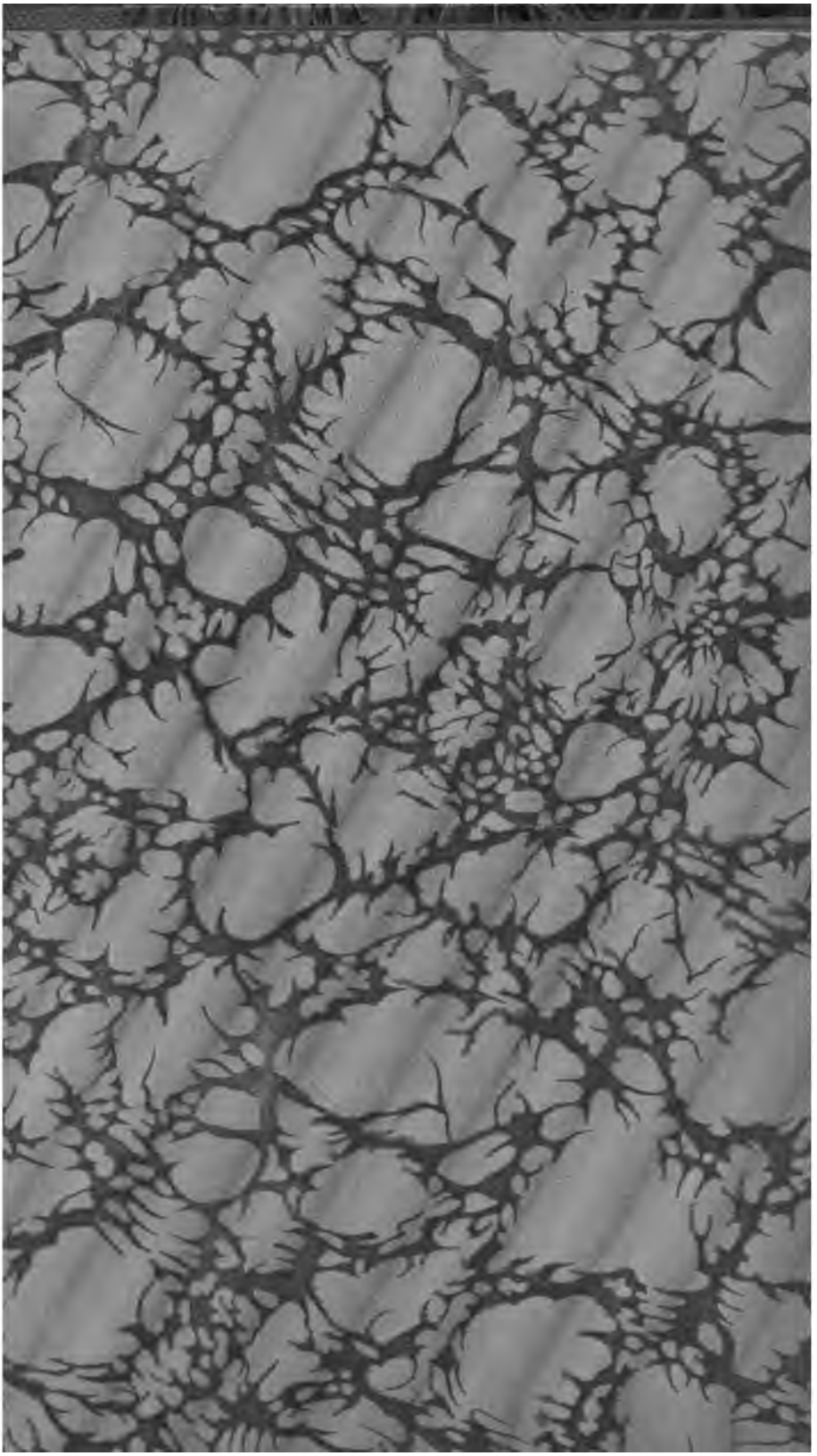
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

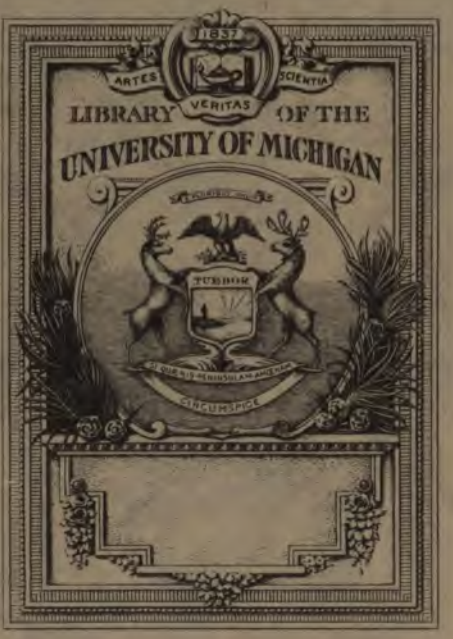
À propos du service Google Recherche de Livres

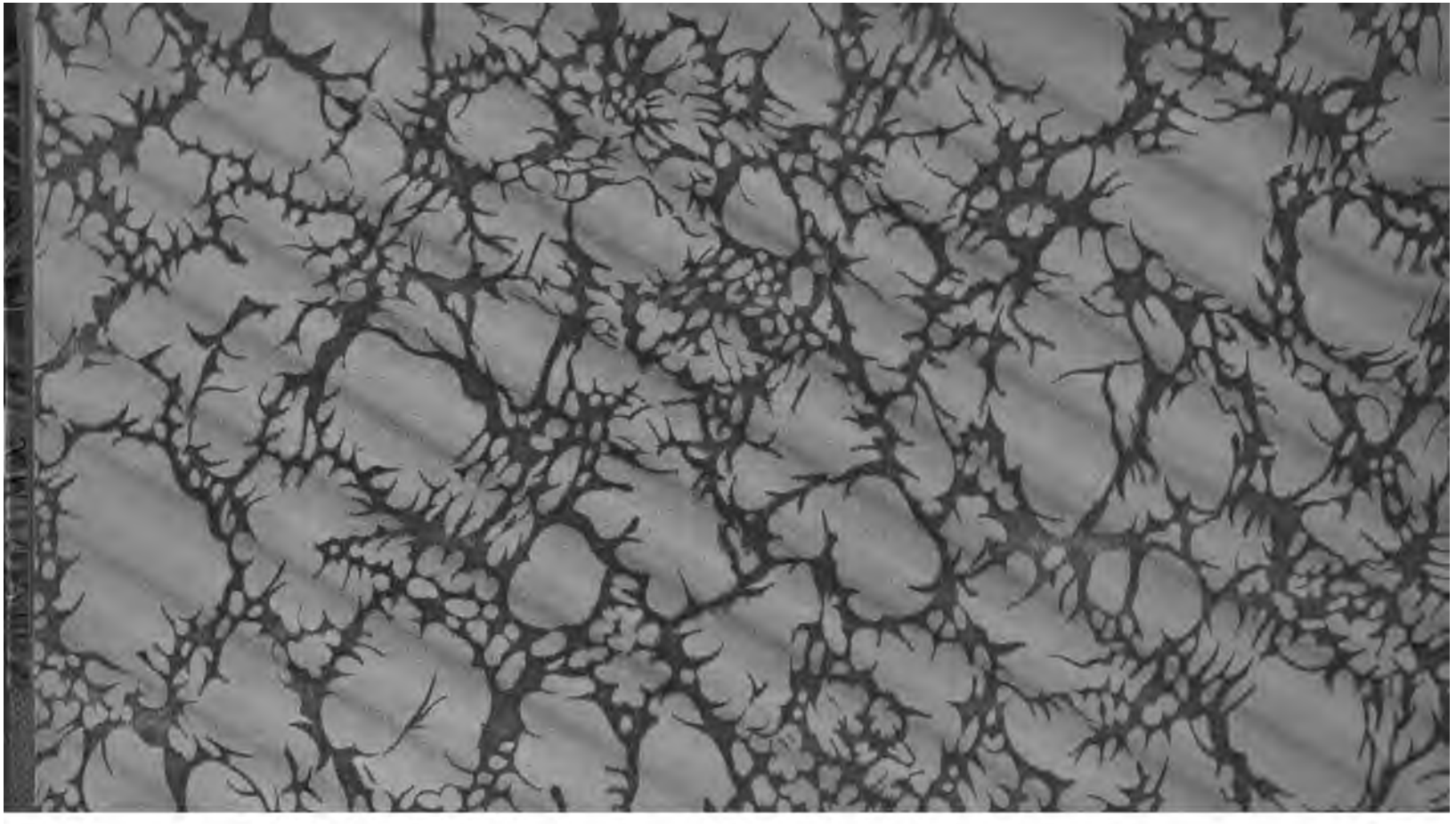
En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`


A 3 9015 00390 697 4
University of Michigan – BUHR

ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TURRIS




ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN



B
2671
.K64
Y218

MARTIN KNUTZEN

LA CRITIQUE DE L'HARMONIE PRÉÉTABLIE

PAR

ÉMILE VAN BIÉMA

Docteur ès lettres
Professeur de philosophie au lycée de Tours

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1908

MARTIN KNUTZEN

LA CRITIQUE DE L'HARMONIE PRÉÉTABLIE

Midi 96

MARTIN KNUTZEN

LA CRITIQUE DE L'HARMONIE PRÉÉTABLIE

Champion

AVANT-PROPOS

Martin Knutzen est surtout connu comme maître de Kant; ce n'est pas à ce point de vue que nous nous proposons de l'étudier. C'est son œuvre philosophique elle-même que nous voudrions faire connaître, et dont nous essayerons de juger la valeur et la portée. La thèse qu'il a soutenue le 22 avril 1735 sur les rapports de l'esprit et du corps[1] excite notre curiosité parce qu'elle essaye de tirer des principes de Leibniz des conclusions très différentes de celles auxquelles Leibniz lui-même a cru qu'on devait arriver. Or elle est tout à fait inconnue en France, il est même difficile de s'en procurer un exemplaire : c'est pourquoi nous n'hésiterons pas à en exposer le contenu d'une manière détaillée. — Mais nous ne nous en tiendrons pas là. Leibniz a toujours considéré le système de l'harmonie préétablie comme s'imposant nécessairement à quiconque acceptait ses principes ; or l'œuvre de Knutzen n'ayant d'autre but que d'asseoir le système de l'influx physique sur les thèses de la monadologie, nous aurons à nous demander si l'auteur de l'harmonie préétablie s'est abusé sur la force du lien logique qui unit

1. Elle est intitulée : *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando*, mais on la désigne habituellement par les premiers mots du titre de la 2e édition de 1745 : *Systema causarum efficientium* [*seu commentatio*, etc.]

les diverses parties de sa doctrine, ou si le rénovateur de l'influx physique se leurre lorsqu'il essaye audacieusement de donner un fondement solide à son système en s'appropriant les principes mêmes qui, historiquement, paraissaient l'exclure.

L'ouvrage si informé que Benno Erdmann a écrit en 1876 sur *Martin Knutzen et son temps*[1] nous sera dans cette étude d'une grande utilité, mais nous ne nous proposons pas tout à fait le même but que le savant professeur allemand. Il a surtout voulu faire connaître l'histoire de l'école wolfienne et particulièrement des penseurs de Kœnigsberg de 1700 à 1750, Knutzen l'a intéressé comme expression de son époque. Aussi a-t-il étudié son activité sous toutes ses formes. Pour nous, c'est exclusivement au *problème philosophique* dont Knutzen a proposé une solution nouvelle que nous nous attacherons. Pour ce qui est de la question sur laquelle notre recherche coïncide avec celle d'Erdmann, à savoir le principe de la divergence entre Knutzen et Leibniz, peut-être est-il utile de signaler dès maintenant que notre opinion est tout à fait opposée à celle d'Erdmann. Pour lui, c'est le dualisme qui subsiste chez Leibniz entre le corps et l'âme qui le détermine dans le sens de l'harmonie préétablie. Nous pensons au contraire que ce dualisme, et l'application de l'harmonie préétablie à ce dualisme, ne sont pour Leibniz que des théories secondaires et exotériques, et c'est selon nous précisément parce que Knutzen s'y attache exclusivement qu'il peut revenir à la thèse de l'influx physique.

1. Benno Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der wolfischen Schule u. insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants.* Leipzig, Léopold Woss, 1876.

Nolen a résumé une partie de ce livre dans un article publié en 1879 dans la *Revue philosophique*, sous ce titre : *Les maîtres de Kant :* I, *Albert Schultz;* II, *Martin Knutzen.*

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES DE LA THÈSE DE KNUTZEN SUR L'INFLUX PHYSIQUE

PLACE OCCUPÉE PAR KNUTZEN DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE

Pendant les quarante ans qui s'écoulent entre la mort de Leibniz, 1716, et les premières œuvres personnelles de Kant, 1756, le *Systema causarum efficientium* de Knutzen est, avec les œuvres de Wolf, peut-être ce que la philosophie allemande nous offre de plus intéressant. Cet intérêt, il est vrai, n'est pas de premier ordre, parce que la philosophie de Wolf, la philosophie de Knutzen sont plutôt des prolongements du passé que des germes d'où doive sortir l'avenir, et où nous retrouvions ce qui, par des transformations successives, est devenu la vie de notre pensée actuelle. Il est cependant encore considérable si de leur vivant ces philosophes ont paru à leurs contemporains représenter la philosophie[1], et si c'est en partie en réaction contre eux que se sont formés les nouveaux courants.

Knutzen, hâtons-nous de le dire, n'a pas tenu de son vivant la place si grande qu'a su prendre Wolf, et c'est justice. Il n'a pas été le vulgarisateur d'un des plus profonds systèmes qu'ait produits la pensée humaine, le représentant de la forme

1. Voir, par exemple, Ludovici, *Ausführl. Entwurf einer vollständigen Historie der wolfischen Philosophie*, 1737, III, p. 367. — Cf. même ouvrage, I, p. 365.

logique avec ses défauts, mais aussi avec quelques-unes de ses qualités, il n'a pas été « l'instituteur de l'Allemagne ». Mais, dans la sphère très restreinte où il s'est volontairement enfermé en philosophie, il a été plus original peut-être. Sa thèse porte, il est vrai, sur le problème qui préoccupait déjà tout le monde, et il n'impose pas une solution contraire à celle qui tendait à prévaloir. Mais, alors qu'on voyait hésiter ceux qui auraient dû le mieux savoir ce qu'ils voulaient, lorsque Wolf précisément se compromettait par l'incertitude de sa doctrine, il a eu ce grand mérite de prendre franchement position, et d'essayer de justifier d'une manière personnelle la solution qu'il adoptait. Il ne s'est pas incliné devant l'autorité de Leibniz encore grande, il n'a pas sacrifié non plus le système leibnizien à la thèse alors régnante de l'influx physique; il a essayé d'approfondir, par la réflexion, les conditions d'existence de cet influx physique qui lui semblait réellement donné, et d'en trouver le véritable fondement dans les thèses les plus profondes de Leibniz, dont à travers Wolf, et à certains égards par-delà Wolf, il était le disciple. Ainsi, cette solution, séduisante pour le sens commun, du problème des rapports de l'âme et du corps, que Leibniz avait vigoureusement combattue, à laquelle Wolf n'avait osé aboutir, mais qu'il n'avait pas non plus osé rejeter, Knutzen pensait la renouveler, et en faire une thèse vraiment philosophique. Il s'est trompé selon nous. Son œuvre n'en révèle pas moins chez lui une réelle indépendance d'esprit, une préoccupation constante de lier logiquement ses thèses, et d'aller, sans crainte comme sans vaine recherche du paradoxe, au delà des explications superficielles jusqu'aux explications véritables.

I

LE MILIEU DANS LEQUEL VÉCUT KNUTZEN COMME ÉTUDIANT ET COMME PROFESSEUR

En 1728, Martin Knutzen, jeune homme de quinze ans, né à Kœnigsberg d'un immigrant danois [1], entrait à l'Université de sa ville natale. Quelles dispositions y apportait-il ? quelle nouvelle orientation pouvait-il y recevoir ? Pour s'en faire une idée un peu précise, il nous faut jeter un coup d'œil sur les partis philosophiques et religieux, qui, de 1700 à 1750, se disputèrent la prééminence à Kœnigsberg.

Si nous voulions d'abord considérer séparément les doctrines philosophiques et les doctrines religieuses, il nous faudrait opposer, au point de vue philosophique, les *Wolfiens*, représentant alors la philosophie nouvelle, aux *Aristotéliciens* et aux *Scolastiques*, représentant la tradition ; au point de vue religieux, les *Piétistes*, parti de rénovation religieuse, à l'*Orthodoxie* protestante. Mais jusqu'en 1732, les luttes intestines qui déchirent d'une part les cercles ecclésiastiques, d'autre part les cercles philosophiques, se trouvent dominées, si ardentes qu'elles soient, par le conflit bien plus important de l'esprit philosophique et de l'esprit religieux. Ce qui doit avant tout à cette époque attirer notre attention, c'est la lutte que soutient la doctrine wolfienne, qui, grâce à sa jeunesse, à sa vigueur, à sa force d'expansion, a rejeté peu à peu dans l'ombre la philosophie aristotélicienne, contre le piétisme, autour duquel se concentrent les forces religieuses. Sans doute les Orthodoxes se débattent contre la puissance piétiste, qui grandit d'une

1. Martin Knutzen était né le 14 décembre 1713. Il perdit sa mère deux mois après sa naissance ; son père, Hagen Knutzen, disparut à son tour six ans plus tard. Les études de l'enfant n'en souffrirent pas ; peut-être même la mort de ses parents, qui étaient de très humble condition, facilita-t-elle ses débuts. Une parente le recueillit et le mit de bonne heure à l'école paroissiale de la vieille ville, et le jeune Martin, plein de zèle et d'intelligence, y employa fort bien son temps.

façon effrayante pour eux, mais ils se coalisent néanmoins avec elle lorsqu'il s'agit de porter un coup à l'ennemi commun, l'esprit philosophique.

En 1732 allait s'opérer un changement considérable[1] : le piétisme et la philosophie wolfienne s'uniront en la personne du pasteur Franz Albert Schultz, qui va être jusqu'en 1740 le véritable maître de Kœnigsberg, et ensuite, pendant longtemps encore, une des personnalités les plus influentes et les plus puissantes de la ville. Mais en 1728, cet apaisement, sur les causes duquel nous reviendrons, n'était pas encore survenu. L'Université, à considérer les choses en gros, était donc divisée en Wolfiens et Piétistes[2]. A vrai dire, on peut s'étonner qu'il y ait encore des Wolfiens à cette époque. En 1723, les Piétistes et les Orthodoxes coalisés ont été assez forts pour faire frapper Wolf lui-même par Frédéric-Guillaume I^er^[3]; en novembre 1725, ils ont montré une seconde fois leur intolérante puissance en faisant bannir de Kœnigsberg Christian Gabriel Fischer, le seul Wolfien qui, au milieu du silence prudent de tous les autres[4], osât continuer à avouer son maître et à professer avec sincérité. Mais, malgré son triomphe apparent, le piétisme ne pouvait se suffire à lui-même; il n'y avait de puissance durable pour lui que si, au lieu de bannir les représentants de la philosophie moderne, il s'assimilait tout ce qu'il pouvait accepter de leur doctrine sans danger pour la foi. Wolf était plus redoutable à Marburg, où il s'était refugié, qu'à Halle : il était hors d'atteinte, jouissait de la liberté de tout dire, et avait à bon compte, par-dessus le marché, l'au-

1. Moins subit que ne le dit B. Erdmann (p. 21), comme le prouvent les difficultés qu'eut Knutzen, en 1734, à faire passer sa thèse. Voir plus bas, p. 9.

2. L'Aristotélisme, doctrine régnante jusque vers 1715, ne comptait plus guère d'autre adhérent que le professeur Grégorovius, qui lui resta fidèle jusqu'à sa mort, 1749 (Borowski, cité par B. Erdmann, p. 14).

3. Peut-être le roi, en chassant brutalement le grand professeur de l'Université prussienne de Halle, avait-il dépassé un peu les vœux de ses protégés (cf. Lévy-Bruhl, *l'Allemagne depuis Leibniz*, p. 39). Leurs manœuvres faisaient ainsi bannir leur adversaire de l'Université même où ils avaient été recueillis en 1697 comme victimes de l'intolérance orthodoxe en Saxe.

4. Le coup frappé à Halle avait retenti dans toutes les Universités prussiennes, l'armée piétiste s'était accrue de tous ceux qu'attire le succès. A Kœnigsberg, les Wolfiens ne prononçaient plus dans leurs leçons ni dans leurs ouvrages le nom de leur maître ni le titre de ses écrits, ils évitaient aussi d'approcher de trop près les questions sur lesquelles les Piétistes et Wolf s'étaient heurtés (B. Erdmann, p. 19).

réole du persécuté. Ce qui était plus grave encore pour les Piétistes, c'est qu'en acquérant la force et en cédant à la fâcheuse tentation d'en user, ils étaient infidèles à l'esprit du fondateur de leur secte et renonçaient à leur véritable raison d'être[1]. Le courant wolfien, après le premier moment de terreur, se reforma donc à Kœnigsberg[2] comme ailleurs. Il y eut sans doute de mauvais jours à traverser, les Piétistes faisaient sentir leur autorité. Mais bientôt les meilleurs esprits cherchent un terrain de conciliation. Les Piétistes triomphants étaient conduits par la force des choses, — une multitude de petits faits le prouvent[3], — à une sorte de compromis avec la philosophie wolfienne. On en était là au moment où Knutzen entra à l'Université; ce compromis ne devait se transformer en une alliance qu'un peu plus tard, sous l'action de Schultz.

Nous connaissons maintenant le milieu dans lequel arrive Knutzen en 1728. Quant à notre jeune étudiant, il n'a probablement pas, à quinze ans, d'idées bien arrêtées sur les problèmes philosophiques et religieux qu'il va entendre discuter. Ce futur Piétiste a été élevé à l'école paroissiale de la vieille ville, établissement de tendances assez opposées à celles de la maison piétiste, le *Collegium fridericianum*. A-t-il néanmoins subi, comme le croit Bénno Erdmann, une influence piétiste avant son entrée à l'Université? Ce n'est pas impossible, mais rien ne l'indique[4]. Il n'a d'ailleurs probablement pas été non plus

1. Spener, en instituant les premiers *collegia pietatis*, avait voulu substituer chez ses humbles auditeurs la piété véritable, la foi qui vient du cœur, à la stricte observance de la forme et au respect des habitudes cultuelles. Il avait voulu affranchir les esprits au point de vue religieux, les ramener au principe de toute religion véritable, la croyance spontanée et individuelle. Le jour où le piétisme devenait à son tour une orthodoxie, il mourait de sa victoire; le nom triomphait, mais la réforme religieuse ne se poursuivait plus, on revenait aux errements du passé.

2. Le théologien D. H. Arnoldt, le futur professeur d'éloquence J. G. Bock, le dirigeaient avec plus de prudence que Fischer.

3. Rogall, le directeur du collège Frédéric auquel devait succéder Schultz, exige, comme professeur de théologie à la Faculté, que ses étudiants fassent leurs études philosophiques complètes (1731). L'année précédente, C. G. Marquardt, qui, avec le pasteur J. H. Kreuschner et le mathématicien G. H. Rast, avait introduit la philosophie wolfienne à Kœnigsberg, avait obtenu la chaire de professeur extraordinaire de mathématiques, ce qui prouve bien qu'on ne pouvait tenir les Wolfiens à l'écart. Certains professeurs évoluaient même vers Wolf, tel Ammon, « magister » de philosophie et de mathématiques, qui, d'abord aristotélicien, s'oriente vers le wolfianisme, et peut-être, en même temps, vers le piétisme.

4. Le seul argument d'Erdmann, c'est ce fait qu'en arrivant à l'Université,

spécialement prévenu contre le piétisme, car l'école paroissiale était un établissement religieux, et nous savons qu'à l'époque où Knutzen fait ses premières études, il y a lutte à Kœnigsberg bien plutôt entre l'esprit philosophique et l'esprit religieux qu'entre telle ou telle secte religieuse.

Knutzen suivit à l'Université les leçons d'Ammon, du physicien Teske, puis des cours d'histoire, de littérature et de langues orientales. Son premier maître de théologie fut un vieux professeur très réputé, A. Wolff. Mais les influences qu'il subit pendant ses premières années d'université sont peu importantes, aussi bien que les influences antérieures, par rapport à l'action qu'allait exercer sur le développement de son esprit le maître qui arrive à Kœnigsberg en 1731, Franz Albert Schultz.

Schultz, qui avait été à Halle à la fois disciple de Spener pour la théologie, et de Wolf pour les mathématiques et la philosophie, jouissait de la sympathie des Piétistes et de celle des philosophes. A son arrivée à Kœnigsberg, il était âgé de trente-neuf ans, avait déjà occupé des situations importantes, et s'était fait remarquer par une puissance de travail et une force de caractère peu communes. Il possédait la pleine faveur du roi, aussi allait-il immédiatement prendre la direction intellectuelle et morale de Kœnigsberg, devenir en quelque sorte l'âme de la capitale prussienne ; c'est avec une rapidité insolite que tous les titres et toutes les fonctions qui donnent la véritable puissance s'accumulent sur sa tête. Il est bientôt à la fois pasteur, professeur de théologie à la Faculté, directeur du premier établissement secondaire de la ville, chef de l'admi-

Knutzen choisit Ammon comme professeur de philosophie et de mathématiques. On ne peut s'expliquer autrement, selon Erdmann, que le jeune étudiant ait préféré ce professeur notoirement sans valeur, mais piétiste, à des professeurs wolfiens éminents, tels que Rast et Marquardt (Erdm., p. 50).

Il nous semble d'abord qu'il est bien rare que tout le monde soit d'accord sur la nullité d'un professeur, — en outre qu'un jeune homme peut avoir des raisons personnelles, qu'il est impossible de deviner, pour préférer tel professeur à tel autre. Knutzen ne pouvait d'ailleurs choisir entre Rast et Ammon, puisque (c'est Erdmann qui nous l'apprend un peu plus haut, p. 17) Rast était mort en 1726.

Enfin, il n'est même pas sûr qu'Ammon ait été piétiste. La raison la plus forte, Erdmann le déclare lui-même (p. 49, note 4), qu'il y ait de l'admettre, c'est que, s'il ne l'avait pas été, on ne comprendrait plus pourquoi Knutzen aurait préféré son enseignement à celui de ses collègues. Il y a là un cercle vicieux évident qui a échappé à l'attention d'Erdmann.

nistration ecclésiastique et universitaire, maître de l'assistance publique. On peut dire qu'on lui avait remis tous les moyens d'agir : sur les parents comme pasteur, sur les enfants comme directeur de collège, sur les étudiants comme professeur de Faculté. Comme il disposait des bourses d'enseignement et des hôpitaux, il tenait la ville par l'intérêt en même temps qu'il pouvait la pénétrer de son esprit comme prêtre et comme professeur[1]. — Son arrivée au pouvoir change profondément la division des partis à Kœnigsberg. La théologie et la philosophie cessent d'être considérées comme naturellement et nécessairement ennemies, une alliance se fait entre l'esprit religieux rajeuni par le piétisme et l'esprit philosophique rajeuni par la doctrine leibnizio-wolfienne[2].

Knutzen se trouva naturellement parmi les premiers qui subirent l'influence directe de Schultz, puisqu'il était étudiant en théologie avant l'arrivée du nouveau pasteur. Une chaire à l'Université était, dans une ville comme Kœnigsberg, un des moyens d'action les plus sûrs dont pût disposer un homme de la valeur de Schultz, aussi nous avons vu qu'on se hâta de la lui donner. Pour en prendre possession, il dut soutenir une dissertation inaugurale, ce fut son ouvrage *De concordia rationis cum fide*. Il soutint cette thèse en 1732, et à ce moment déjà, Knutzen s'était assez fait remarquer par son nouveau maître pour qu'il lui fît l'honneur de le choisir comme *respondent*[3].

Il est à peu près certain que, dès cette époque, Knutzen est piétiste. Quelles que soient les opinions qu'il ait apportées de l'école paroissiale à l'Université, l'influence du milieu a fait son œuvre. Il est évident qu'un maître aussi autoritaire que

1. Cf. B. Erdmann, p. 25.

2. En même temps, et par contre-coup, la trêve consentie entre Orthodoxes et Piétistes, à cause de la nécessité de se liguer contre la philosophie, l'ennemi commun, se trouve rompue. En 1723 et 1725, c'était la religion qui avait vaincu, mais à partir de 1730 environ, c'est une secte religieuse, le piétisme. Aux yeux de ceux qui n'appartiennent pas à cette secte, cela fait une singulière différence, et qui suffit à expliquer la violence des partis en 1740. Mais la tension entre Orthodoxes et Piétistes devait surtout se manifester un peu plus tard; ce qui frappe tout d'abord au moment de l'arrivée de Schultz, c'est le changement d'attitude du piétisme à l'égard du wolfianisme.

3. Rôle qui revenait toujours à un étudiant. Nolen (*Rev. philosophique*, 1879, I, 492) prend le *De Concordia* pour la thèse de doctorat de Knutzen; c'est pourquoi il comprend que Schultz est le *respondent*.

Schultz et aussi sûr de posséder la vérité n'aurait pas accordé une distinction précisément à un étudiant rebelle à son enseignement. Knutzen a donc dès lors choisi sa voie en théologie. Mais la théologie n'occupera pas chez lui la même place que chez Schultz. Bien que les préoccupations religieuses ne soient jamais complètement absentes de son esprit, il ne consacrera qu'une seule fois ses efforts à un ouvrage purement théologique, il est vrai que c'est celui de ses écrits qui eut le plus de succès. Schultz est théologien avant tout, Knutzen est d'abord philosophe et mathématicien. On sait que le plus grand service qu'il rendit à Kant, son élève, fut de lui faire connaître la doctrine de Newton. Le poste auquel il prétendit fut celui de professeur de philosophie. Enfin il composa quatre ouvrages de philosophie, et c'est à une métaphysique qu'il travaillait lorsqu'il mourut.

Ses rapports avec Schultz ne furent que peu de temps des rapports d'élève à professeur, car au moment où son maître soutient sa thèse et prend possession de sa chaire, il est lui-même arrivé presque au terme de sa vie d'étudiant. Mais ce premier contact a suffi à créer un lien durable entre les deux hommes.

Schultz va rester le conseiller et le protecteur du jeune philosophe. C'est à l'estime qu'il a su inspirer à son maître, à la confiance qu'il lui a donnée dans sa valeur, que Knutzen doit ses débuts si rapides comme professeur de Faculté.

Il avait vingt et un ans, en effet, lorsqu'on lui confia la chaire de professeur extraordinaire de logique et métaphysique (1734). Il avait soutenu, l'année précédente (novembre 1733), sa thèse *pro receptione*, *Dissertatio metaphysica de æternitate mundi impossibili*. Sa nomination comme professeur l'obligeait à soutenir une thèse *pro loco ;* ce fut l'ouvrage que nous nous proposons d'étudier. Pour choisir l'influx physique comme sujet, il fallait que Knutzen fût assez sûr de ses protections. N'oublions pas, en effet, que, depuis 1723, Wolf était proscrit de Halle, et les Wolfiens de Kœnigsberg. Certes l'arrivée de Schultz avait modifié profondément l'état d'esprit des cercles philosophiques, mais, officiellement, la philosophie wolfienne et le parti wolfien étaient toujours condamnés[1]. En 1734,

1. Le mot de Hippel sur le caractère wolfien de l'enseignement de Schultz s'applique certainement à une époque postérieure.

il ne pouvait plus évidemment être question de persécution contre les professeurs wolfiens, les gens en place étaient libres d'être wolfiens parce qu'ils n'avaient pas à faire reconnaître officiellement leurs tendances, mais soutenir une thèse wolfienne, c'est-à-dire obliger la Faculté à discuter publiquement et officiellement la philosophie de Wolf, était encore prématuré. Or si la thèse de Knutzen peut paraître antiwolfienne en ce sens que ses conclusions sont opposées à celles de Wolf sur le même sujet, — dont Wolf se désintéressait d'ailleurs presque entièrement, — elle est néanmoins wolfienne en ce sens que la démonstration s'appuie sur les principes et les théorèmes admis par Wolf. Les ouvrages de Wolf y sont constamment cités, l'auteur renvoie avec exactitude le lecteur aux passages sur lesquels il s'appuie ; et là même où il s'écarte de l'opinion du professeur de Marburg, il en reconnaît toute la valeur.

Aussi Knutzen eut-il, malgré ses protections à la Faculté, des difficultés à vaincre. Ces difficultés furent assez sérieuses pour retarder d'un an la soutenance, qui n'eut lieu que le 22 avril 1735. Il ne peut y avoir d'erreur sur les causes de ce retard, car c'est Knutzen lui-même qui, dans la préface de sa deuxième édition, s'exprime ainsi : « Cette dissertation n'a pas joui, il est vrai, d'un sort bien heureux, lorsqu'elle dut, sous la forme d'une dissertation inaugurale, être publiquement mise au jour pour la première fois dans sa patrie [1]. Car la liberté philosophique dont jouit notre université albertine sous l'auguste roi Frédéric ne nous ayant pas encore été restituée par Frédéric-Guillaume, il paraissait trop wolfien de ne s'écarter que sur certains points de cet homme illustre en lui accordant les louanges qui lui étaient dues [2]. »

Enfin, ce « difficile accouchement », comme dit Knutzen, eut lieu ; le nouveau professeur put faire voir le jour à son œuvre, et la soutenance se fit devant une affluence de public venue de tous les points de l'Université, et tout à fait inaccoutumée [3].

Dès lors Knutzen consacre la plus grande partie de son temps à son enseignement. Les programmes de l'Université nous montrent qu'il donnait quotidiennement au moins quatre heures

1. La 2e édition, au contraire, fut publiée à Leipzig.
2. *Systema causarum efficientium*. Préface de la 2e édition, p. III.
3. B. Erdmann, p. 51.

de cours sur toutes les parties de la philosophie et des mathématiques.

Dans ces conditions, on s'explique facilement qu'il n'ait pas beaucoup produit; il faut même que sa courte vie ait été consacrée tout entière au travail pour qu'il ait pu écrire quelques ouvrages. Ce sont, outre les deux dissertations de 1733 et de 1735, que nous venons de citer, une œuvre théologique importante : *Démonstration philosophique de la vérité de la religion chrétienne* (en allemand), qui eut cinq éditions[1]; deux autres traités philosophiques, une *Commentatio philosophica de humanæ mentis individua natura sive immaterialitate* (1741) [2], et une logique : *Elementa philosophiæ rationalis seu logicæ cum generalis tum specialioris mathematica methodo demonstrata* (1747)[3]. Il faut ajouter à cette liste quelques articles ou mémoires scientifiques[4]. De la métaphysique à laquelle il travaillait à sa mort, en 1751, nous ne pouvons rien dire, car la partie terminée en fut perdue.

Il y a dans ces travaux, malgré la diversité des sujets, une évidente unité d'inspiration. Sa démonstration philosophique de la vérité de la religion chrétienne procède à la manière des mathématiciens, par définitions, théorèmes, lemmes, etc. Knutzen prétend *démontrer*, contre les déistes anglais (particulièrement Toland, Chubb et Tindal), la nécessité des croyances chrétiennes exposées sous leur forme piétiste. Lorsqu'il revient à la métaphysique, c'est pour établir des vérités que, d'ailleurs, sa religion enseigne. Tantôt il se montre piétiste philosophe, tantôt philosophe piétiste : l'influence exercée sur lui par Schultz se manifeste là très clairement.

1. Cet ouvrage théologique fut d'abord donné en une série d'articles, puis parut en librairie en 1740. Les cinq éditions allemandes parurent de 1740 à 1763; il fut en outre, dès 1742, traduit en danois.

2. Knutzen fit paraître, en 1745, à Kœnigsberg, une traduction en allemand de ce traité.

3. Knutzen avait d'abord préparé cet ouvrage pour les besoins de son enseignement.

4. Il donna, dès 1737, à des journaux savants une série de petits articles mathématiques qui, paraît-il, n'offrent plus d'intérêt aujourd'hui. L'astronomie l'intéressa toujours : la grande comète de 1744 provoqua ses *Vernünftige Gedanken von den Cometen ;* dès 1737, d'ailleurs, il avait calculé l'apparition d'une comète pour l'année 1744. Il fit quelques recherches de physique sur le miroir ardent d'Archimède, sur le magnétisme et l'électricité ; il avait même composé un *systema magneticum*, qu'il avait communiqué partiellement aux Académies de Paris et de Saint-Pétersbourg, mais qui ne fut pas imprimé.

Martin Knutzen occupait à sa mort, à trente-huit ans, la chaire de professeur extraordinaire qu'il avait obtenue à vingt et un ans. Pendant ces dix-sept ans, il n'avait pu se faire nommer professeur ordinaire ; de ce côté, sa carrière, qui s'annonçait si brillante, avait abouti à une déception. Ses ouvrages philosophiques n'étaient cependant pas passés inaperçus ; l'un d'eux, celui qui nous intéresse particulièrement, avait même exercé une grande influence, et la seconde édition de cette thèse, publiée à Leipzig en 1745, avait fait connaître l'auteur dans tout le monde savant[1]. D'autre part, son œuvre théologique avait eu un succès incontestable, nous avons vu quel zèle il apportait à ses fonctions de professeur, et quant à l'influence qu'il savait prendre sur ses élèves, l'exemple bien connu de Kant en témoigne suffisamment. — Mais les chaires d'enseignement supérieur étaient peu nombreuses, les occasions perdues se retrouvaient donc difficilement, la mort pouvait venir avant la revanche : c'est ce qui advint à Knutzen.

La mauvaise fortune le poursuivit encore après sa mort, puisque, jusqu'à B. Erdmann, les historiens l'ont oublié, ou à peu près. Et pourtant il avait eu le bonheur de rencontrer un élève tel que Kant, et le mérite de l'aider à trouver sa direction.

1. Kœnigsberg, à cause de la difficulté des communications, était une ville très isolée au point de vue intellectuel ; Leipzig était au contraire un centre de première importance. — A entendre Knutzen, cette seconde édition de son œuvre principale se fit presque malgré lui. Des exemplaires de la première édition ayant été perdus, ses amis le pressaient d'en publier une seconde. Conscient du peu qu'il était, il remettait sans cesse, ne voulant pas faire renaître les controverses assoupies sur l'harmonie préétablie, d'où était sortie une telle division parmi les savants. Les prières d'un éditeur de Leipzig l'avaient « vaincu » enfin, jointes à l'autorité des « célèbres » Gottsched et Reusch (préface de la deuxième édition).

II

L'HARMONIE PRÉÉTABLIE CHEZ WOLF ET SES DISCIPLES LA CONTROVERSE QUE PRÉTEND CLORE LA THÈSE DE KNUTZEN

Lorsque M. Knutzen dut, en 1734, composer une dissertation inaugurale, il avait le choix entre deux partis. Il pouvait étudier un problème nouveau, ou tout au moins reprendre un problème négligé par les philosophes d'alors ; en un mot, sortir des préoccupations philosophiques actuelles. Il pouvait, au contraire, essayer de proposer une solution originale du problème sur lequel l'attention de tous était déjà portée, celui des rapports entre l'âme et le corps. Ses réflexions sur les travaux des autres l'ayant conduit à se faire sur ce sujet une théorie personnelle, il préféra tenter de clore la controverse ouverte. Dans ces conditions, on voit qu'il est tout à fait inévitable d'étudier l'état de la question au moment où il la fait sienne.

Pourquoi d'abord y a-t-il une question de l'harmonie préétablie? Comment se fait-il que, sur ce point spécial de la doctrine de Leibniz, une controverse soit née, qui a duré depuis la vulgarisation de la philosophie leibnizienne par Wolf en 1720 jusque vers 1735[1]? Si l'on pouvait répondre : en discutant l'harmonie préétablie, l'une des thèses fondamentales de la philosophie de Leibniz, c'est cette philosophie tout entière que l'on mettait en question, — rien ne serait plus naturel, et aussi plus honorable pour les philosophes de cette époque, que l'intérêt et, à un certain moment, la passion soulevés par cette controverse. Malheureusement, il n'en est pas ainsi. L'harmonie préétablie ne pouvait être considérée ni comme le germe, ni comme l'expression suprême de la doctrine leibnizienne, parce

1. La question intéressait encore l'opinion quelques années plus tard, puisque les dissertations de Knutzen et de Bilfinger, — le réquisitoire et le plaidoyer, — paraissent, l'une, celle de Bilfinger, en troisième édition en 1741, l'autre, celle de Knutzen, en deuxième édition en 1745.

que, diminuée dans sa portée et dans sa certitude, dénaturée en somme et sacrifiée par Wolf, qui représentait le leibnizianisme, elle ne constituait plus qu'une très petite partie, « à peine la vingt-cinquième partie », selon le mot curieux de Wolf lui-même, de la philosophie dont elle avait été l'âme.

La durée et la violence de la lutte qui se livra sur l'harmonie préétablie s'expliquent par le désir passionné de certains adversaires, non d'arriver à la vérité philosophique, mais de porter un coup mortel à la philosophie des lumières. Certes les Bilfinger, les Marquardt qui, au début, étudient la question, n'ont pour but que de restituer sa force à la pensée de Leibniz, leur maître. Mais d'autres survinrent, qui voulaient surtout par un détour défendre un intérêt religieux à leurs yeux menacé. Et dès que l'intérêt religieux entre dans une controverse, il la passionne, l'aggrave et la prolonge. Conséquence plus inévitable encore lorsque la religion n'est pas intéressée réellement à l'objet du litige. Car, dans ce cas, ceux qui ont introduit leurs préoccupations religieuses là où elles n'avaient que faire étaient d'avance passionnés, et l'objet apparent de la discussion ne va plus être qu'un prétexte. C'est ce qui se produisit ici. Mais, pour le comprendre, il nous faut voir ce que l'harmonie préétablie était devenue avec Wolf.

Il y aurait injustice, lorsqu'on parle de Wolf, à insister surtout sur l'affaiblissement de la doctrine leibnizienne qu'on peut lui imputer. Certes le leibnizianisme qu'il enseigne est superficiel. Mais comme, des œuvres de Leibniz, les unes n'étaient pas éditées, les autres pas lues, l'enseignement de Wolf marque un progrès considérable, aussi bien au point de vue de la gloire de Leibniz qu'au point de vue de la civilisation allemande[1].

Il n'en est pas moins vrai que Wolf, par l'abandon des parties les plus difficiles et les plus controversables, mais aussi les plus profondes, du système de son maître, en a changé le centre de gravité. Une preuve éclatante en est la place dérisoire qu'occupe, dans la nouvelle doctrine, la thèse de l'harmonie préétablie. Dans la philosophie de Leibniz, elle est le fondement de tout le reste[2]. La théorie de la substance, si

1. Cf. Lévy-Bruhl, *l'Allemagne depuis Leibniz*, pp. 57-69.
2. N'est-ce pas Leibniz lui-même qui, en revendiquant comme titre unique

centrale chez Leibniz, ne peut se séparer de la théorie de la communication des substances, ou de l'harmonie préétablie. Cette dernière n'est pas une solution imaginée pour répondre à un problème du rapport des substances, problème accessoire, et né après que le problème de la nature de la substance aurait été résolu; elle est la solution même du problème de la nature de la substance, considéré d'un certain point de vue, qui est d'ailleurs celui d'où le regard pénètre le plus loin.

Il en est tout autrement chez Wolf. Le disciple paraît avoir longtemps reculé devant une mutilation de la doctrine du maître, mais il devait fatalement y arriver. Dans ses *Pensées rationnelles sur Dieu, le monde et l'âme humaine et toutes choses en général*, il hésite encore, dit-il (§ 698), à accepter l'harmonie préétablie de toutes les monades, mais en fait, il l'a déjà répudiée puisque, comme le fait observer très judicieusement Benno Erdmann, il a pu traiter des substances simples sans avoir besoin de faire appel à cette théorie.

En quel sens a-t-il donc conservé l'harmonie préétablie? Comme solution d'un problème particulier de psychologie, celui des rapports de l'âme et du corps. Sur ce point spécial, il peut dire qu'il suit Leibniz, mais ce qui était chez le maître une application tout à fait secondaire du système de l'harmonie préétablie en devient, chez le disciple, la seule raison d'être. Aussi n'en est-il question ni en ontologie, ni en cosmologie; ce système, au lieu de dominer les théories particulières comme un principe d'explication et d'unité, constitue lui-même une théorie indépendante. Mais reléguée ainsi dans un domaine spécial et réduite à elle-même, une telle théorie est sans racine.

C'est ce qui explique que Wolf la considère comme si peu certaine et n'ose la donner que comme une hypothèse. Leibniz était sûr de la valeur de cette solution du problème des rapports de l'âme et du corps parce que, pour lui, dans son système, elle était en effet nécessaire. Pour Wolf, ce n'est qu'une théorie choisie parmi plusieurs qui sont toutes comme

sur la première page des *Nouveaux Essais*, celui d'*auteur du système de l'harmonie préétablie*, en rappelant ce titre en tête des *Considérations sur le principe de vie et sur les natures plastiques*, semble bien donner l'harmonie préétablie comme fondement à ses autres thèses? Cette indication serait peu de chose réduite à elle-même, mais elle est confirmée par l'étude des textes leibniziens. — Cf. plus bas, pp. 66-78.

extérieures à sa doctrine, et, comme elle n'est plus fondée, elle cesse d'être certaine.

Aussi est-il impossible de défendre plus mal une théorie que Wolf défend celle-là dans ses *Pensées rationnelles*, et dans les opuscules qu'il rédige pour répondre à ses adversaires. On le voit d'année en année, d'édition en édition, se retirer davantage de la lutte, et détacher plus délibérément de sa doctrine propre une thèse dont il entend laisser toute la responsabilité à Leibniz[1].

Cette conduite de Wolf provoque tout naturellement une double question. — D'abord comment peut-il tenir si peu à l'harmonie préétablie? Certes, détachée de ce qui, chez Leibniz, la fondait, cette thèse est devenue difficile à défendre. Mais précisément parce que Wolf, en l'appliquant uniquement au problème du rapport de l'âme et du corps, l'a tellement transformée, il semblerait qu'il l'eût faite sienne. De plus, du fait de cette limitation, elle est devenue la solution d'un problème déterminé dont l'étude, semble-t-il, s'imposait à tout philosophe dogmatique. — En second lieu, si Wolf tient à l'harmonie préétablie aussi peu qu'il le dit, pourquoi la défend-il? Ou plutôt, car il est vrai qu'il ne la défend pas beaucoup, pourquoi l'a-t-il acceptée et, malgré toutes ses restrictions, conservée? N'eût-il pas été plus conforme à la sincérité qui est le premier

1. Dès la préface de la première édition de son œuvre, il prévient qu'il se proposait d'abord de laisser tout à fait sans solution le problème du rapport du corps et de l'âme, mais que, pour les motifs exposés dans l'ouvrage, il s'est trouvé tout naturellement conduit, contre sa présomption, à l'harmonie préétablie. N'est-il pas déjà bien remarquable qu'un philosophe qui traite dogmatiquement de l'âme et du monde ait pu penser à passer sous silence une pareille question, écrivant après Descartes, après Leibniz, après Bayle? Du moins sa déclaration donne-t-elle au choix de la solution qu'il fait sienne une couleur d'absolue impartialité. (B. Erdmann juge, au contraire, que Wolf reprend presque, par cette déclaration, l'adhésion qu'il a donnée à l'harmonie préétablie. *Op. cit.*, p. 64. — Nous ne voyons pas en quoi.)

En 1722, son attitude a déjà bien changé. La deuxième édition des *Pensées rationnelles* lui offre une occasion de préciser ses premières déclarations, il en profite pour répudier toute solidarité avec Leibniz. Il n'a pas, dit-il, dans sa préface, à répondre aux objections élevées contre une théorie qui n'est pas de lui, mais de Leibniz. On voit qu'il regrette de ne pas s'en être tenu à sa première intention, de laisser la question de côté tout à fait. — En 1726, dans des écrits polémiques dont nous dirons un mot, il insiste encore sur son indifférence complète à l'égard du système de l'harmonie préétablie. Il ne voit là qu'une simple hypothèse, et peu lui importe qu'on la considère comme plus ou moins probable qu'une des deux autres.

devoir du philosophe de la retrancher totalement du corps de doctrines qu'il prenait à Leibniz?

Wolf, nous semble-t-il, peut être sincère en exprimant son détachement de la théorie en discussion. — On est tenté d'abord de penser qu'il a essayé de s'en dégager lorsqu'elle est devenue gênante pour lui[1]. Mais quand on réfléchit à la nature de la tâche qu'il s'était assignée, à l'esprit qu'il apporte à la réforme de la philosophie, on admet que le désir d'éviter un conflit désagréable et dangereux n'a été qu'une cause accessoire de son demi-désaveu de la solution d'abord choisie par lui. En vérité il l'avait toujours acceptée à regret, parce qu'il avait peur des théories paradoxales ou paraissant telles. Il n'a pas d'audace métaphysique. S'il est dogmatique, c'est parce qu'il est bien convaincu qu'il démontre, pour tous les esprits capables de raisonner, les thèses qu'il professe sur la nature des êtres. Encore faut-il que ces thèses soient de celles qui s'accordent avec ce qui paraît exprimer les exigences spontanées de la raison commune. Or l'harmonie préétablie, même après les restrictions qu'y a apportées Wolf, reste paradoxale, car ce que nous voyons, sentons, expérimentons, c'est que le corps agit sur l'âme, l'âme sur le corps. Quant à la thèse de Leibniz considérée dans toute sa force et avec toute sa portée, c'est une des plus audacieuses parmi les conceptions métaphysiques, puisqu'elle suppose que l'esprit est partout, et que les derniers éléments des agrégats qui nous apparaissent comme des corps bruts sont des miroirs de l'univers. De cette dernière audace il ne pouvait être question : la philosophie leibnizio-wolfienne ne pouvait se constituer que par l'exclusion de ce qui était le fondement essentiel de la philosophie leibnizienne.

Nous arrivons ici à la seconde question. Pourquoi, dans ces conditions, Wolf n'a-t-il pas été jusqu'au bout? Pourquoi cette demi-mesure par laquelle il gardait, mais seulement comme solution d'un problème particulier, une théorie qui, chez son inventeur, puisait sa force dans son universalité? En la séparant, pour la rendre plus modeste et moins attaquable, des principes qui la fondaient, n'en faisait-il pas, au contraire, une sorte de pièce détachée, surajoutée à sa doctrine, et attirant

1. C'est presque contre sa volonté qu'il a abouti à cette théorie : il eût voulu la laisser de côté pour ne pas soulever de conflit. — Qui dit cela? lui-même, écrivant contre Lange.

nécessairement les objections? En un mot, puisqu'il était obligé de s'excuser de la garder, pourquoi la gardait-il?

Nous trouvons, chez Wolf lui-même, deux réponses plutôt qu'une à cette question. D'abord une sorte de piété pour son maître l'aurait retenu[1]. Mais surtout, il fallait bien expliquer les rapports du corps et de l'esprit, et les solutions que laissait Wolf lui paraissaient encore plus dangereuses que celle qu'il acceptait. Nous prendrons volontiers à la lettre la déclaration de Wolf citée plus haut, qu'il a été conduit, malgré lui, à l'harmonie préétablie[2]. Où se réfugier? Les causes occasionnelles? Mais le paradoxe n'est pas moindre. L'influx physique? Mais, à cette époque, des objections invincibles paraissaient encore l'éliminer. S'il fallait, de toute façon, se risquer, à regret et sans conviction, dans une aventure un peu dangereuse, autant valait le faire avec Leibniz qu'avec ceux qui étaient, en somme, les adversaires communs.

Telles sont les raisons qui nous paraissent expliquer suffisamment pourquoi Wolf n'a pas cru pouvoir se passer de la théorie leibnizienne, — pourquoi il n'a pu la faire passer dans son système qu'en la transformant profondément, — pourquoi, tout en l'ayant ainsi adaptée à ses fins, il n'osa cependant la donner que comme une hypothèse[3].

Il se trouva des admirateurs de Leibniz, et précisément parmi les disciples de Wolf, pour prendre plus à cœur la défense des thèses proprement leibniziennes. L'œuvre de Bilfinger notamment : *De Harmonia animi et corporis humani maxime præstabilita, ex mente illustris Leibnitii commentatio hypothetica*[4] mérite d'être signalée à cause de la réelle

1. Cela n'est pas très sérieux. Wolf donne bien plutôt l'impression de quelqu'un qui se couvre de Leibniz que de quelqu'un qui le couvre.

2. Voir plus haut, p. 15, note.

3. S'il arrivait à Wolf de se dérober à la discussion d'une théorie qu'il considérait comme plus leibnizienne que wolfienne, les prétentions qu'il avait à l'originalité n'y furent sans doute pas non plus étrangères.

Wolf ne visait nullement à transmettre simplement l'enseignement de Leibniz. Il se considère comme un philosophe original, mais qui a incorporé à son système certains concepts leibniziens relatifs à l'ontologie, à la cosmologie, et à la psychologie rationnelle. L'expression qui est restée en usage pour désigner son système, philosophie leibnizio-wolfienne, n'est pas de lui, mais de Bilfinger. Elle ne plaisait guère à Wolf, qui disparaissait trop dans l'ombre de Leibniz. Cf. Wolf, *Autobiographie*, publiée par Wuttke.

4. Bilfinger avait publié, dès 1721, un petit traité *De Harmonia præstabilita;* il en donna, en 1723, sous le titre que nous indiquons, une nouvelle édition

influence qu'elle exerça[1]. Elle n'est nullement originale, ne vise pas à renouveler le problème, mais à démontrer clairement, en s'appuyant sur les arguments connus, que le système de l'harmonie préétablie est, non pas seulement, comme le veut Wolf, le plus probable, mais le seul admissible[2]. Chez Bilfinger d'ailleurs, comme chez Wolf, il s'agit de l'harmonie préétablie considérée comme solution du problème particulier des rapports de l'âme et du corps. Il semble qu'il eût pu mieux faire à cet égard, car il connaît et reprend la théorie leibnizienne de la faculté représentative de toutes les monades[3].

La fermeté de Bilfinger à défendre le système de l'harmonie préétablie devait naturellement encourager les Leibniziens, et leur assurer une sorte de suprématie tant que la controverse reste sur le terrain purement philosophique. Bien que Wolf ait été beaucoup moins affirmatif que l'auteur du *De Harmonia maxime præstabilita*, comme ce dernier était malgré tout son disciple, sa thèse confirmait en quelque sorte le caractère wolfien de l'harmonie préétablie, — on a vu que ce n'était pas inutile, — qui bénéficiait ainsi de l'autorité de Wolf.

Sans entrer dans des recherches, qui seraient forcément trop spéciales, sur les dissertations de cette époque pour ou contre l'harmonie, signalons encore la thèse d'habilitation de Marquardt, *De Harmonia præstabilita* (1722). Nous avons deux raisons de nous y arrêter un instant : d'abord cette thèse est

revue et augmentée. C'est cette édition, la seconde en réalité, mais la première qui porte le titre complet et définitif, que l'on considère généralement comme la première. Il parut de cet ouvrage une deuxième édition en 1735, l'année même où Knutzen soutint sa thèse pour l'influx physique, et une troisième en 1741.

1. Wolf avait eu Bilfinger comme étudiant à Halle, et avait reconnu sa valeur. Grâce à la recommandation de son maître, Bilfinger obtint la chaire de logique et de métaphysique à l'Université de Saint-Pétersbourg. Il justifia les espérances que Wolf avait mises en lui, ses ouvrages se répandirent jusqu'en France, et il contribua beaucoup à faire connaître la philosophie wolfienne.

2. §§ 105-114. La marche que suit Bilfinger est très simple. Il établit que les trois systèmes de l'influx physique, des causes occasionnelles, et de l'harmonie préétablie sont les seuls possibles, puis il écarte les deux premiers par les objections habituelles à laquelle il n'en ajoute qu'une seule assez faible : l'effet entier doit équivaloir à la cause tota (§ 37). Cf. Knutzen, objection 8 (section III, 55) (cf. plus bas, p. 61-62).

3. §§ 90 et suiv. Citons notamment ces deux phrases : « Multitudinem igitur esse in simplici, non realem sane et partium proprie dictarum, repræsentatam igitur, et graduum » (§ 90, p. 104). — « Ita singulas monades esse specula universi » (§ 93, p. 108).

soutenue devant l'Université de Kœnigsberg, où Knutzen, quelques années plus tard, sera étudiant, puis professeur[1] ; mais surtout cette dissertation, en insistant sur l'opposition du corps et de l'âme, nous paraît faire bien sentir combien on s'écarte en réalité de Leibniz qu'on prétend défendre. En somme, on revient au dualisme cartésien, mais entre les deux « substances » on admet l'harmonie leibnizienne.

Nous arrivons ainsi à l'année 1724, où se produit cette curieuse transformation de la controverse, qui en explique la durée et l'ardeur. La discussion métaphysique devient une lutte religieuse, les attaques personnelles remplacent les arguments. Que s'est-il donc passé ? Tout simplement ceci, que les Piétistes ont fait chasser Wolf de Halle, se croient obligés désormais de continuer la lutte, et d'attaquer comme ils peuvent la philosophie des lumières.

Il est certain, d'ailleurs, qu'ils considéraient très sincèrement comme un danger pour la religion la philosophie wolfienne, et particulièrement la théorie de l'harmonie préétablie. C'étaient des esprits tout à fait incapables de distinguer le point de vue théologique du point de vue philosophique, et de comprendre le sens des théories philosophiques qu'ils prétendaient combattre ; les arguments qu'ils y opposent le prouvent de la façon la plus incontestable. Il ne fallait pas songer à leur faire comprendre qu'on peut concevoir une différence entre le déterminisme et la nécessité ; une théorie comme l'harmonie préétablie devait leur paraître précipiter ses partisans du déterminisme dans le spinozisme, et du spinozisme dans l'athéisme !

Nous n'avons nullement l'intention d'entrer dans le détail d'une pareille polémique, mais seulement d'en faire connaître le caractère et les effets.

Les adversaires les plus considérables de Wolf furent Joachim Lange, professeur de théologie à Halle, et Johann Franz Budde, ou Buddeus, ancien professeur de morale à la même Université, et qui était à l'époque de la polémique professeur de théologie à Iéna. Que dire de la valeur de leurs objections lorsqu'ils essaient de se placer sur le terrain philosophique ? Citons plutôt celle-ci de Joachim Lange, que rapporte Erdmann : soutenir

1. Marquardt était né à Kœnigsberg, et nous l'avons déjà signalé comme un de ceux, tels le pasteur Kreuschner et le mathématicien Rast, qui rapportèrent de Halle les idées wolfiennes dans leur ville natale.

l'harmonie, c'est contredire saint Paul, qui a dit : « La foi vient grâce à la prédication et entre par l'oreille », car, selon les harmonistes, l'ouïe est inutile à la connaissance et à la foi, tout vient de la nature de l'âme ! — Mais les arguments moraux sont ceux auxquels ils reviennent le plus volontiers : pour les harmonistes, pas de liberté, pas de responsabilité morale.

Nous savons déjà combien l'attitude de Wolf fut pitoyable : son principal effort consiste non à faire comprendre le sens de la théorie qu'il paraît soutenir, mais à dégager sa responsabilité personnelle. Il sent bien qu'il a affaire à très forte partie. Peu importe ici la nullité philosophique des arguments de ses adversaires : il était très dangereux d'être accusé de saper les fondements de la morale et de la religion.

Wolf était, d'ailleurs, à tous les égards, dans une fausse position. S'il avait été un adversaire déclaré des prêtres, il aurait pu profiter de la maladresse de leurs attaques et essayer de retourner le public intelligent contre eux. Mais, en dehors de la difficulté qu'eût éprouvée, à rendre les autres ridicules, l'auteur d'ouvrages très lourds, exposé par là, lui-même, à la raillerie, il ne le pouvait moralement pas. Il s'était toujours donné pour un défenseur de la religion, nous entendons de la religion révélée [1]. Toutes ses œuvres, selon lui, bien loin d'être dirigées contre la foi religieuse, ne devaient, bien interprétées, que l'affermir. Comment eût-il pu, dans ces conditions, même s'il l'eût voulu, changer tout à coup d'attitude, et accepter le rôle d'ennemi de la religion que prétendaient lui attribuer les Piétistes ? — Il commence la préface de sa réponse à Buddeus par cette déclaration : « Dans mes *Pensées rationnelles sur Dieu, le monde et l'âme humaine*, j'ai établi la doctrine de Dieu d'une façon démonstrative et, en somme, j'ai fourni les armes les plus sûres avec lesquelles on puisse vaincre les ennemis de la religion naturelle et révélée. » Mais il est payé pour savoir qu'il n'y a pas de conséquence *dangereuse* qu'on ne puisse tirer d'une doctrine qu'on veut disqualifier, ou plutôt il a payé cette

1. Non seulement sa thèse d'habilitation de 1703 : *Die praktische Philosophie nach mathematischer Methode erwiesen*, prouve l'existence d'un Dieu personnel, mais en 1707, dans le compte rendu d'un livre anglais fait pour les *Acta eruditorum*, il avait affirmé l'insuffisance de la raison humaine et la nécessité d'une révélation.

science de son exil[1]. Aussi ne demande-t-il qu'à se désintéresser de plus en plus formellement de la thèse qui, actuellement, le compromet, et conseille-t-il à ceux qui croient trouver quelque chose de choquant dans le système de l'harmonie de s'arrêter à l'un des deux autres, ou bien de n'en professer aucun[2] !

Le seul obstacle qui pouvait arrêter le triomphe de l'influx physique disparaissait du même coup. Vaine illusion que de penser que le public philosophique allait reconnaître aux trois théories une valeur égale ou même se partager entre elles selon les préférences de chacun ! Un courant plus fort que les volontés particulières entraîne l'adhésion de tous les partis à la théorie que Descartes et Leibniz avaient condamnée, mais que les Piétistes, malgré la nullité de leurs arguments, avaient réussi à solidariser avec la foi religieuse, et qui paraissait, aux esprits superficiels, plus capable de s'adapter aux exigences des sciences. Les Piétistes peuvent, désormais, se retirer de la lutte ; ils ne trouveraient personne en face d'eux. — Les savants et philosophes éclectiques étaient, par la nature de leur esprit, des adversaires désignés d'un système aussi audacieux que l'harmonie préétablie, et qui puisait sa force dans les vues métaphysiques répudiées précisément par eux comme trop abstruses et trop incertaines[3]. Ils s'étaient tenus en dehors de la polémique entre Wolf et les Piétistes, trop éclairés sans doute pour prétendre défendre la religion par les mêmes arguments que Lange et Buddeus[4], et en même temps trop peu convaincus de la valeur de leurs préférences pour braver inutilement la force que représentait Wolf. Dès que ce philosophe se désintéresse totalement de la question, ils font

1. On sait la façon dont les Piétistes avaient su déchaîner contre lui la colère du roi Frédéric-Guillaume, qui ne suspectait nullement sa doctrine. Comme le roi demandait un jour ce que signifiait ce « fatalisme » qui soulevait tant de discussions chez les philosophes, « c'est bien simple, lui répondit-on, qu'un de vos beaux grenadiers déserte, vous n'avez rien à lui reprocher si les fatalistes ont raison, car c'est qu'il ne pouvait faire autrement ». Le roi prit immédiatement les mesures violentes dont nous avons parlé. (Biedermann, *Deutschland im XVIII^ten Jahrhundert*, II, 1, 406-7).

2. *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, § 289.

3. C'est ainsi que dès 1725, l'éclectique Hollmann disait de la Monadologie : « Poeticas mihi videor audire fabulas, ingeniique lusus otiosi, quod montes in mures et muros in montes transformare novit, quotiescunque de hoc systemate vel lego vel audio. » (*De stupendo naturæ mysterio, anima humana sibi ipsi ignota*, Dissert., IV, § 11. — Cité par B. Erdmann, p. 68).

4. Hollmann notamment répudie expressément les arguments de Lange.

valoir volontiers, conformément aux préjugés désormais courants, que l'harmonie préétablie est immorale puisqu'elle supprime la liberté, irréligieuse puisque Dieu devient l'auteur responsable du mal, et reprennent à leur compte les objections que Foucher et Bayle avaient formulées contre la conception de Leibniz[1]. Quant aux Wolfiens, ils ont en général encore moins que leur maître, ils n'ont souvent guère plus que les éclectiques du goût et de la facilité pour les spéculations profondes. Ce sont d'abord des déclarations d'indifférence entre les systèmes rivaux de plus en plus expresses et auxquelles on attache de plus en plus d'importance[2] ; ce sont des objections opposées aux Piétistes et des réserves sur la valeur de leurs arguments, mais accompagnées de concessions sur le fond véritablement mortelles pour l'harmonie préétablie[3] ; peu à peu, ce sont de

1. Benno Erdmann cite comme les principaux de ces philosophes éclectiques : de Crousaz (*De mente humana*. Groning., 1726 ; cette petitedissertation devint plus tard un ouvrage plus considérable : *De l'esprit humain*, 1741) ; — Hollmann (cf. la note 3 de la page 21) (*De Harmonia inter animam et corpus præstabilita*) à qui Bilfinger parvint peu après à faire comprendre la faiblesse de ses principaux arguments (*Bilfingeri et Hollmanni epistolæ amoebeæ de harmonia præstabilita*, 1728) ; — Abicht (*De Anima speculo Deitatis*, 1724 ; *De commercio animæ cum corpore*, 1728), qui le premier essaye de donner une démonstration positive de l'influx physique ; — enfin Rüdiger (*Herrn Chr. Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt und A. Rüdigers Gegenmeinung*, 1727). Erdmann fait un cas tout particulier de Rüdiger parce qu'il trouve dans son livre l'idée que nous combattrons chez lui-même (voir surtout notre conclusion), à savoir que Leibniz a été conduit à l'harmonie préétablie pour n'avoir pu se dégager assez complètement du dualisme cartésien. — (Erdmann, *op. cit.*, p. 75-79.)

2. Dès 1726, l'un des disciples les plus connus de Wolf, Thümmig, publiant des *Institutiones philosophiæ Wolffianæ*, achève ses recherches de psychologie sans toucher à la discussion des trois systèmes rivaux des rapports de l'âme et du corps qui devient l'objet d'une sorte d'appendice (Erdmann, *op. cit.*, p. 74). — N'est-ce pas assez clair ? Chez Leibniz, la thèse de l'harmonie préétablie dominait la métaphysique tout entière ; chez Wolf, elle est reléguée dans une partie de la métaphysique, la psychologie ; avec Thümmig elle est comme expulsée de ce refuge. Elle cesse de faire partie de ce système de thèses fondées les unes sur les autres qui constitue une philosophie, elle est une hypothèse indépendante que chacun peut prendre ou laisser, selon sa fantaisie. « Cum enim nullum systema rigorosa nitatur demonstratione », déclare-t-il d'ailleurs pour être bien sûr d'être compris, « nobis erit perinde, sive aliquis, prout hoc vel illud systema probabilius visum fuerit, Influxistarum sive Occasionalistarum sive denique Harmonistarum partibus accedere, sive nullas tueri velit. » (*Instit. Metaph.*, § 264.)

3. C'est ainsi que le théologien Reinbeck, dans son *Erörterung der philophischen Meinung von der sogenannten harmonia præstabilita* (1727), rejette certaines attaques des Piétistes, mais admet pourtant qu'avec l'harmonie préétablie, c'est Dieu qui devient l'auteur du péché. Reinbeck fait d'ailleurs

véritables plaidoyers pour la théorie en vogue décidément acceptée[1].

On peut donc dire qu'à l'époque où nous sommes arrivés, vers 1730, l'influx physique est sorti victorieux de la lutte[2]. Mais ce triomphe n'est durable et, en même temps, n'est glorieux aux yeux de ceux-là mêmes qui ont vaincu, ou qui se sont associés après coup à la victoire, que si la supériorité philosophique de l'influx physique est clairement établie. Ce que l'élan piétiste a conquis, il faut qu'un effort de la réflexion le conserve. C'est ici que commence le véritable rôle des plus distingués parmi les Wolfiens : à eux revient d'approfondir le système accepté et de le justifier vraiment en raison. Parmi ceux qui le tentèrent, Erdmann nous fait connaître, en dehors de Knutzen dont nous allons étudier la thèse, Gottsched[3] et Reusch. Le premier avait déjà effleuré le sujet dans un ouvrage antérieur, il essaya dans ses *Premiers fondements de la Philosophie* (en allemand), 1732-1734, de montrer que la réflexion sur la nature de la substance conduit à l'influx physique et que c'est des concepts leibniziens de l'âme et du corps que sort la théorie de l'action réciproque. Reusch, dans son *Systema Metaphysicum*, 1735, eut d'abord le mérite de maintenir la discussion sur un terrain purement philosophique. Il se débarrasse des prétendus arguments théologiques et moraux par lesquels tant de polémistes prétendent étouffer la théorie qu'il combat, il reconnaît et prouve qu'aucune des trois théories

intervenir aussi des raisons purement philosophiques pour réfuter l'harmonie préétablie.

1. Telles sont les trois dissertations publiées de 1727 à 1729 par Gottsched et intitulées : *Vindiciæ systematis influxus physici*, où il exprime l'idée que l'âme peut fort bien être douée de force mouvante ; tel est le *De machina et spiritu*, de G. Fr. Richter, 1730, qui soutient que l'influx physique ne contredit nullement les lois de la nature.

2. Erdmann (*op. cit.*, p. 80) cite comme des exceptions les écrivains qui n'ont pas été entraînés par le succès du vieux système revenu à la vie, tel Baumeister, le plus connu peut-être des disciples de Wolf, qui conserve l'attitude d'absolue indifférence entre les trois systèmes dont son maître avait fini par donner l'exemple, tel J. P. Schreiber, leibnizien impénitent, qui, après avoir défendu l'harmonie contre Hollmann, essaya de s'opposer aux efforts de Knutzen.

3. Gottsched est surtout connu comme écrivain, et pour avoir tenté de fonder selon la méthode wolfienne un théâtre national. Ses efforts furent peu heureux : « Le plus grand nom littéraire du temps est Gottsched, écrit Lévy-Bruhl, et ce nom a vécu surtout par le ridicule. » (*L'Allem. depuis Leibniz*, p. 70).

n'est contraire à la morale ou à la théologie. Puis il essaye de montrer que l'harmonie préétablie s'accorde mal avec ce qui existe réellement et rend les corps inutiles (argument emprunté à Foucher), et il donne enfin une démonstration positive de l'influx.

Il est tout naturel que l'on retrouve dans ces ouvrages des idées et des arguments analogues à ceux que nous allons étudier chez Knutzen, il n'est pas du tout nécessaire de supposer pour cela qu'ils soient inspirés les uns des autres. Gottsched s'illusionne sans doute lorsqu'il déclare que Knutzen « a développé » la thèse de ses *Premiers fondements*[1]. Ces ouvrages sont composés à la même époque par des philosophes de la même école. Etant wolfiens, ils sont leibniziens, sinon par la façon dont ils interprètent la théorie de la substance, du moins par leur adhésion à d'importantes formules leibniziennes, sinon en fait, du moins en apparence. Il leur faut donc combiner l'influx physique, qu'ils ont laissé substituer à l'harmonie préétablie, avec ce qu'ils déclarent accepter de la théorie des Monades. Le problème s'impose à eux sous une certaine forme, et c'est déjà beaucoup. En outre, ils puisent aux mêmes sources certains arguments hautement prisés dans l'École, tel l'argument de Foucher. Il n'y a donc pas de raison pour que nous nous arrêtions plus longtemps à ces tentatives du même genre que celle de Knutzen, mais moins systématiques, moins originales, et qui furent effacées par l'œuvre dont nous abordons maintenant l'étude.

1. Erdmann va peut-être un peu loin, cependant, lorsqu'il prétend prouver (p. 82), en rapprochant les dates, que Knutzen *n'a pu* être influencé par les *Erste Gründe*. Si, comme Erdmann le dit lui-même, l'œuvre de Gottsched a paru au commencement de 1734, Knutzen qui termina sans doute sa thèse au milieu de la même année, a *pu* lire les *Erste Gründe* au cours de son travail. Il ne faut pas longtemps pour se mettre au courant des idées d'un livre qui traite le sujet même auquel on s'est consacré.

CHAPITRE II

LA TENTATIVE DE CONCILIATION ENTRE L'INFLUX PHYSIQUE ET LES PRINCIPES LEIBNIZIENS ANALYSE DU *SYSTEMA CAUSARUM EFFICIENTIUM*

L'ÉVOLUTION DES IDÉES DE KNUTZEN D'APRÈS LA PRÉFACE DE 1735

C'est dans la deuxième édition de 1745, augmentée et revisée par l'auteur, que nous allons étudier le *Système des causes efficientes*, c'est-à-dire la thèse *sur le commerce entre l'esprit et le corps expliqué par l'influx physique, d'après les principes mêmes de Leibniz*[1].

1. *Systema causarum efficientium seu commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, ipsis illustris Leibnitii principiis superstructa, auctore Martino Knutzenio, prof. log. et metaph. in Acad. Regiom. publ., bibliothecario regio et alumnorum reg. et communis convictorii inspectore primario adjuncto. Editio altera auctior et emendatior cui accessit commentatio de individua humanæ mentis natura sive de immaterialitate animæ. Lipsiæ, apud Jo. Christian. Langenhemium.* MDCCXLV.

Knutzen avait profité de cette occasion pour réunir à son œuvre philosophique principale son petit traité de 1741 sur l'*Immatérialité de l'âme*.

Les deux traités réunis forment un petit volume in-12 de VIII-318 pages, dont le *Systema causarum* occupe 210 pages. Il y a, en outre, 6 pages non numérotées réservées à la dédicace et un index. Les pages III à VIII sont remplies par la Préface de la deuxième édition.

Cette seconde édition est dédiée aux curateurs des Académies soumises à

La préface de cette seconde édition trace un court historique de l'œuvre. Elle rappelle les difficultés que Knutzen a eu à surmonter en 1734-1735, alors qu'on était si facilement suspect d'être trop wolfien, et, au nom de la liberté de penser, elle va au-devant de l'accusation contraire que pourrait faire naître maintenant le *Système*, de n'être pas une œuvre assez wolfienne[1]. Elle expose ensuite les conditions dans lesquelles cette seconde édition est publiée ; Knutzen veut qu'on sache bien qu'elle n'est pas sortie « d'une vaine ardeur de polémique ».

Abordons l'œuvre de 1735. La préface en est intéressante parce que, là même où elle ne nous donne pas de renseignements directs sur l'auteur, elle nous aide à connaître son état d'esprit. Elle se divise (sans que rien d'extérieur indique cette division) en deux parties à peu près égales. Knutzen retrace d'abord le passé du problème dont il va s'occuper, mais à si grands traits qu'en somme il ne nous apprend rien, puis il expose comment lui-même a été amené à son opinion actuelle.

Ce qui est à retenir de la première partie de cette préface, ce sont les causes possibles du triomphe de l'influx physique jusqu'à Descartes, que Knutzen passe en revue, et la raison pour laquelle il pense que, malgré tout ce qui a été dit sur le sujet, il a encore quelque chose à dire.

Le philosophe qui revient à une théorie ancienne peut craindre, surtout lorsque cette théorie est en apparence simple et facile, d'être accusé de manquer de pénétration et de profondeur. On peut croire qu'il simplifie la question par ignorance, que les difficultés ne l'arrêtent pas parce qu'il ne les voit pas, et qu'il n'a pas compris les objections qui ont déjà fait abandonner sa théorie. Aussi, rien ne saurait le dispenser d'une discussion serrée de ces objections, et Knutzen se gardera bien de l'oublier. Mais avant même d'aborder le problème, il diminuera la défiance du lecteur s'il va au-devant des accusations possibles en énumérant lui-même les causes par lesquelles les défenseurs de sa propre thèse peuvent se laisser induire

la couronne de Prusse. L'auteur, en un style très emphatique (de rigueur dans les épîtres dédicatoires de l'époque), remercie les curateurs des services rendus à l'Université de Kœnigsberg, des faveurs accordées à lui-même, et rappelle discrètement que son zèle est soutenu par l'espérance d'un poste plus important.

1. Nous avons déjà eu l'occasion de nous référer à cette préface, p. 9. — Elle est datée d'août 1744.

en erreur. On saura qu'il est averti, et que sa confiance en son œuvre ne vient pas d'un manque d'esprit critique.

Les anciens philosophes se sont accordés à accepter l'influx physique. On peut penser qu'il en a été ainsi « parce que cette explication était la plus facile de toutes et celle qui se présentait le plus naturellement, ou parce qu'on comprenait mal la nature de l'esprit et du corps, ou parce que beaucoup ignoraient la nature immatérielle de l'âme ». Bien d'autres ignorances peuvent avoir donné lieu à un jugement trop précipité, et Knutzen en énumère le plus possible. D'ailleurs, il est bien loin de prendre à son compte toutes les inventions des anciens défenseurs de l'influx physique. Il y a de nombreuses façons de concevoir l'influx physique, et les Scolastiques, en prétendant en déterminer le mode d'action, ont plutôt compliqué qu'expliqué le problème. — Knutzen connaît les pièges que cache l'apparente simplicité de l'influx : il éveille chez le lecteur au moins cette curiosité, de savoir comment il va tenter d'y échapper.

Mais pourquoi, au fait, entreprend-il une pareille tâche, et que peut-il lui rester à dire? On n'en est plus aux imaginations des Scolastiques. Descartes est venu et a apporté au monde la philosophie des idées claires. Ses disciples, Louis de la Forge, Cordemoy, Malebranche, ne pouvant concevoir clairement l'influx physique et le croyant en opposition avec les lois du mouvement, ont fait appel à l'action immédiate de Dieu, à un θεὸν ἀπὸ μηχανῆς. Puis « la dernière génération nous a donné un homme qui a dépassé l'espoir de tous et enrichi les trésors des philosophes d'un système nouveau ». Enfin, des Leibniziens éminents n'ont pas hésité à revenir à l'influx physique, se séparant de leur maître sur ce point (nous allons en reparler bientôt). De sorte que Knutzen a pu commencer sa préface en déclarant que jamais cette question n'a été autant étudiée. Comment donc justifier ce nouveau travail? — C'est qu'après tant d'efforts on n'a jamais mis au jour que des hypothèses pas encore démontrées, et lui, Knutzen, bien qu'il confirme une théorie ancienne, va apporter une certitude.

On reconnaît là le disciple de Wolf. Plein de confiance dans la méthode démonstrative, il va, par elle, arriver à la certitude. Comment donc a-t-il été amené à concevoir un pareil espoir ? Il nous le fait comprendre en retraçant les opi-

nions successives qu'il a traversées : nous arrivons à ce que nous appelions la seconde partie de sa préface.

Knutzen nous expose qu'il fut d'abord séduit par l'harmonie préétablie[1]. Ce qui le frappa, lorsqu'il commença à philosopher, ce fut la faiblesse de la thèse cartésienne, entendons celle que soutenaient les disciples de Descartes, la thèse des causes occasionnelles. Il lui avait paru que Leibniz triomphait complètement sur ce point. Mais, en examinant de plus près la question, il est bien vite amené à se demander si Leibniz a réfuté d'une manière aussi définitive la thèse de l'influx physique. Or il lui semble qu'une réfutation tout à fait satisfaisante de l'influx physique est nécessaire pour que l'harmonie préétablie puisse prétendre à être acceptée.

Ceci est très digne de remarque : l'influx physique jouit, aux yeux de Knutzen, d'une sorte de possession d'état. L'influx physique étant jusqu'alors communément admis (*huc usque communiter receptus*), tant qu'on ne l'a pas ruiné, on n'a rien fait, quelle que soit l'apparente valeur des hypothèses proposées. Cette vue peut paraître assez peu philosophique. Autant il est prudent, lorsqu'il s'agit de réformes d'ordre pratique, de ne détruire que ce qui est certainement mauvais, et qu'on peut remplacer par quelque chose de meilleur, autant il semble nécessaire, depuis Descartes, d'admettre que le fait, pour une idée ou une théorie, d'être acceptée et enseignée, ne lui constitue pas un droit à durer, que le consentement universel ne peut tenir lieu d'une justification rationnelle, et qu'on ne doit admettre pour vrai que ce qu'on connaît évidemment être tel. Il est très légitime de se demander *physicusne influxus satis ab harmonistis sit confutatus*, à la condition qu'on se demande aussi si l'harmonie préétablie a été assez réfutée par les partisans de l'influx, et si les objections qu'on adresse aux Occasionalistes sont bien fondées. Si l'une des théories doit, pour être fondée en raison, écarter les autres par des objections valables, elles sont toutes dans ce cas. Lorsqu'il s'agit de la vérification des hypothèses, il n'y a pas de présomption de vérité qui puisse diminuer la rigueur de la critique[2]. Cette restriction

1. A une époque, notons-le, où le règne de l'influx physique était commencé (1728).

2. Knutzen lui-même ne vient-il pas, d'ailleurs, de nous exposer les causes grâce auxquelles une théorie fausse peut prendre créance? Il paraît ne pas

faite, et toutes les hypothèses replacées dans les mêmes conditions, il était très sage de revenir sur la réfutation de l'influx physique. Il faut savoir se défier des apparentes réfutations, car tout penseur qui prétend apporter une idée nouvelle risque de s'acquitter avec une aisance trop grande, — qui peut venir d'un manque d'impartialité presque inévitable, — de la *pars destruens* de sa tâche, pourtant si importante, la réfutation des théories opposées.

La revision paraissait en l'espèce d'autant plus nécessaire à Knutzen que les adversaires de l'influx physique avaient surtout fait valoir l'impossibilité d'accorder cette théorie avec les véritables lois du mouvement. Or, plus Knutzen s'initiait aux principes de la mécanique supérieure, moins ils lui paraissaient incompatibles avec l'influx physique bien interprété. La nécessité de composer une thèse inaugurale lui fournit une excellente occasion d'approfondir la question.

Il était influencé aussi, et au plus haut point, par les leçons et les écrits de Leibniziens très considérables, qui n'hésitaient pas à défendre la théorie condamnée par Leibniz [1]. Qu'on n'aille pas croire cependant que Knutzen va se contenter de répéter les enseignements de ces auteurs. Sa tentative de conciliation du leibnizianisme avec l'influx physique est bien à lui.

Il le montre dès la page suivante par la façon dont il pose le problème et dont il l'élargit. Ce n'est pas l'influx physique des Scolastiques qu'il va défendre ; c'est avec raison, selon lui, que leurs « sauts et métamorphoses de mouvements et d'idées » ont été rejetés par des philosophes comme Descartes

s'en souvenir. En théorie, il connaît bien les origines possibles d'une erreur ; mais il a néanmoins tendance à accorder une sorte de prévalence à ce qui existe, et par là paraît mériter d'exister. Peut-être retrouverons-nous des preuves de cette tendance.

1. Les circonlocutions de Knutzen sont ici amusantes. Il ne veut pas paraître sacrifier l'esprit de libre recherche au principe d'autorité, mais il tient quand même à rappeler les noms des hommes considérables dont il partage l'avis. « S'il appartenait aux philosophes de couvrir leurs opinions de l'autorité des hommes les plus doctes, je pourrais en invoquer un bon nombre qui, bien que partisans de la philosophie leibnizio-wolfienne, ne repoussent pas l'influx physique,... mais je préfère défendre mon avis par des raisons que de mendier l'assentiment du lecteur en invoquant l'autorité... » Et, ayant ainsi pris ses précautions, il cite son maître Schultz (sans toutefois le désigner autrement que par ses mérites et ses vertus) ; il cite Hollmann, l'auteur du *De Harmonia præstabilita* ; il cite Gottsched, l'auteur des *Indiciæ physici influxus* ; il cite Richter, l'auteur du *De Machina et spiritu*.

et Leibniz. Mais il ne croit pas pour cela qu'il faille rejeter de toute façon ce en quoi il fait résider l'essence de l'influx physique : l'action de l'esprit sur le corps. « Je voyais en effet, et ce n'était pas sans étonnement, qu'une analyse des notions conforme aux principes de la métaphysique réelle, et la dynamique moderne elle-même, apportaient la confirmation la plus sûre à l'influx physique : non seulement le commerce de l'esprit et du corps était explicable par lui, mais encore je m'apercevais qu'il fallait résoudre de la même façon ce problème rebattu de la communication entre toutes les substances finies. Et ainsi l'aspect de la philosophie m'apparaissait déjà tout autre. Car j'observais dans l'univers une harmonie plus harmonieuse, je ne saisissais plus le lien apparent des causes efficientes et des effets, mais leur lien réel ; enfin, c'est le monde le plus digne de la sagesse divine que me faisait apparaître l'influx physique ; en un mot, pour avoir compris la vérité de l'influx physique, un charme pénétrait mes méditations, tel que si j'avais été transporté du domaine des mondes possibles (c'est là seulement en effet que les autres systèmes trouvent place) dans le monde réel. »

Les méditations de Knutzen ont donc abouti à ce triple résultat : d'abord il a profité des critiques de Descartes et de Leibniz contre l'influx physique mal interprété pour découvrir l'interprétation la plus parfaite de ce système. Il est ainsi arrivé à fonder l'influx physique sur les principes mêmes de métaphysique et de dynamique qui paraissaient l'exclure. — Ensuite, il a compris que l'influx physique n'était pas la solution particulière d'un problème indépendant des autres : celui du commerce entre l'âme et le corps, mais que c'était un système d'explication plus fécond permettant de rendre compte de ce problème général fondamental : celui de la communication des substances. — Enfin, il a réalisé la conception la plus digne de la sagesse divine. C'est, remarquons-le, ce qu'ont toujours cru les inventeurs et les réformateurs de systèmes métaphysiques, qui découvrent volontiers dans leur œuvre le reflet de la perfection divine. Knutzen a une raison de plus d'en être convaincu : c'est que l'influx physique s'accorde avec ses croyances piétistes.

L'auteur du *Système des causes efficientes* a ainsi fait comprendre au lecteur quel est l'objet de son traité, et il l'a

éclairé sur la portée qu'il donne à ses conclusions. Il ne lui reste plus qu'à indiquer la division de l'œuvre en trois chapitres, puis il termine en exprimant l'espoir d'avoir contribué aux progrès d'une science utile au genre humain, en se déclarant prêt d'ailleurs à accepter, en philosophe, la vérité d'où qu'elle vienne, et en faisant appel à l'attention soutenue du lecteur, afin que, si sa thèse paraît au premier abord quelque peu paradoxale, on ne la rejette pas avant examen, et par un jugement hâtif. Le mot de *paradoxe* est prononcé au moment de commencer l'œuvre : on voit par là à quel point Knutzen est loin de l'idée qu'en défendant l'influx physique il va venir à la rescousse du sens commun contre les audaces des philosophes. Il juge qu'il va lui-même émettre des propositions en apparence paradoxales, mais il est fort de l'espoir d'en apporter une rigoureuse démonstration.

PLAN ET DIVISION
DU *SYSTEMA CAUSARUM EFFICIENTIUM*

Au point de vue de la forme, le *Systema causarum efficientium* diffère surtout des œuvres antérieures poursuivant le même but en ce qu'il essaye de l'atteindre, non en réfutant les systèmes faux, mais en exposant le système véritable. Knutzen a le droit de dire qu'il n'aime pas les vaines polémiques, il ne se laisse aller à discuter que dans la mesure où cela est strictement nécessaire pour écarter les objections. Avant lui on avait surtout défendu l'influx physique en attaquant l'harmonie préétablie ; il pense au contraire que la meilleure façon de convaincre d'erreur les partisans de l'harmonie est de démontrer la vérité de son propre système, qui exclut le leur. Il ne consacre pas de section spéciale à la réfutation des systèmes adverses, il ne les définit et les examine que dans les paragraphes de la première section qui énumèrent les diverses façons de résoudre le problème posé, et lorsqu'il s'agit dans la seconde section d'établir la supériorité de l'influx physique.

Son œuvre est divisée en trois sections, de longueur et d'importance inégales.

La *sectio I : De Commercio mentis et corporis humani, variisque illud explicandi modis in genere*, comprend seize paragraphes. Elle pose le problème, puisqu'elle indique ce qu'est le commerce entre l'esprit et le corps, et entre quels systèmes on a le choix pour l'expliquer.

La *sectio II*, le cœur du traité, va du paragraphe 17 au paragraphe 46. Elle résout le problème en démontrant la vérité du système de l'influx. Elle est intitulée : *De Systemate influxus physici tanquam verum commercium mentis et corporis explicandi ratione.*

Enfin la *sectio III*, *quæ celeberrimorum virorum contra systema influxus physici objectiones modeste expendit*, réfute les objections des Cartésiens et des Leibniziens. Elle comprend les paragraphes 47 à 57.

La méthode est rigoureusement démonstrative. Chaque paragraphe constitue soit une définition, soit une sorte de théorème comportant un énoncé et une démonstration. A cette démonstration, Knutzen ajoute des notes en petit texte, très abondantes, offrant le plus souvent un caractère historique. La longueur en est naturellement très variable d'un paragraphe à l'autre.

Nous allons donner ici les énoncés des principaux paragraphes, c'est-à-dire des définitions et des théorèmes essentiels. Nous résumerons aussi fidèlement, mais aussi rapidement qu'il nous sera possible, les démonstrations. Seuls les passages entre guillemets sont traduits littéralement. — Nous ne ferons appel au commentaire qu'à titre exceptionnel, car nous n'y chercherons pas des renseignements historiques, mais seulement des éclaircissements sur la pensée de Knutzen. Nous nous permettrons, en revanche, de faire au cours de cette analyse toutes les observations personnelles qui nous sembleront utiles à l'intelligence du texte. — Notons enfin que la division en sections et en paragraphes est seule de Knutzen. Dans l'espoir de rendre l'exposition plus claire, nous ramenons à l'unité d'un groupe les divers paragraphes qui remplissent un même objet et par là forment un tout. Chacune des trois sections se trouve ainsi divisée en un très petit nombre de groupes de paragraphes.

ANALYSE DE LA PREMIÈRE SECTION

Les seize paragraphes de cette section peuvent se ramener à cinq titres :

1. § 1. *Définition du commerce entre l'esprit et le corps;*
2. §§ 2-7. *L'existence réelle de ce commerce est établie;*
3. §§ 8-9. *En quoi consiste un système explicatif de ce commerce, rôle de philosophe ;*
4. §§ 10-14. *Les trois systèmes possibles;*
5. §§ 15-16. *Méthode pour découvrir le véritable.*

L'ordre de ces diverses propositions est très facile à comprendre.

Le problème auquel la thèse de Knutzen fournit une solution est le suivant. Il existe entre l'esprit et le corps un certain commerce. Ce commerce n'est pas une hypothèse ou un système, imaginé pour expliquer autre chose, c'est le fait à expliquer lui-même.

L'influx physique va l'expliquer. Mais, avant de produire l'explication, il faut procéder à certaines opérations préparatoires. D'abord, il faut examiner si ce fait est bien réel, et pour le constater, pour diriger son attention de manière à en saisir l'existence, il faut savoir en quoi il consiste, c'est dire qu'il faut l'avoir défini. Ensuite on pourra se demander en quoi consiste l'explication qu'on cherche, puis quels sont les systèmes d'explication qui répondent à cette idée d'une explication, enfin quelle méthode rendra possible un choix parmi ces divers systèmes entre lesquels se trouve limitée la recherche.

La marche progressive sera donc la suivante : définir le fait (§ 1) ; l'ayant défini, en constater la réalité (§§ 2-7) ; cette réalité constatée, l'expliquer (ce sera l'objet de la section II), mais auparavant, déterminer les conditions les plus favorables d'une explication (§§ 8-16). Cette dernière tâche se décompose ainsi : définir l'explication (§§ 8-9), déterminer les explications possibles (§§ 10-14), choisir la méthode vraiment utile à découvrir la véritable (§§ 15-16). Nous voilà revenus à la

série d'opérations que Knutzen se donne pour tâche d'accomplir dans cette première section. Toutes répondent réellement à un moment de la pensée, mais la série est un peu longue, car un fidèle disciple de Wolf ne sous-entend rien. Il ne s'en tient jamais non plus à une indication, il lui faut toujours démontrer. Essayons donc de résumer les « démonstrations ».

1. **Définition du commerce entre l'esprit et le corps.** — Ce commerce est une dépendance réciproque, c'est « la dépendance des perceptions, par lesquelles les choses sont représentées comme posées hors de nous, à l'égard des changements de notre corps, surtout de ceux qui se produisent dans ses organes sensoriels, et la dépendance de certains mouvements du corps à l'égard des appétitions de l'esprit, quant à la détermination de leur espèce et quant à leur coexistence (ou, si l'on préfère, leur succession immédiate) ». (§ 1.)

Ce terme de dépendance ne préjuge-t-il pas la question ? Knutzen se défend d'avoir commis une pétition de principe. Il emploie le mot dans son sens le plus général : « Je n'entends pas une dépendance causale ou effective, j'entends dépendance au sens où nous disons qu'un terme dépend d'un autre terme... lorsque, l'autre terme étant donné, il est donné, l'autre terme étant supprimé, il disparaît ». C'est, on le voit, le rapport du conditionné à sa condition nécessaire et suffisante qu'il exprime ici.

Cette dépendance réciproque n'affecte d'ailleurs, — la définition l'indique suffisamment, — ni les mouvements corporels qui proviennent de causes extérieures, ni ceux qui sont produits par le mécanisme corporel lui-même, pas plus que les appétitions ou les décisions de l'esprit. Elle ne porte que sur les perceptions des objets extérieurs et, d'autre part, sur certains mouvements corporels.

2. **Établissement de l'existence réelle de ce commerce.** — Des rapports tels que ceux que nous venons de définir existent-ils dans la réalité? Ce n'est plus de lui-même que notre esprit peut tirer une réponse à cette question, mais « des témoignages indubitables de l'expérience ». Une double série d'observations est nécessaire pour contrôler les deux aspects de ce commerce. Knutzen consacre les paragraphes 2, 3 et 4 à enre-

gistrer la dépendance de l'esprit à l'égard du corps, les paragraphes 5 et 6 à mettre en lumière la dépendance du corps à l'égard de l'esprit. Le paragraphe 7 (dont certes l'utilité ne s'imposait pas) résume les résultats de ces observations. — Quant aux exemples proposés ici à l'appui des « théorèmes », nous nous en passerions sans peine[1]. — Le commentaire nous renvoie, pour ce qui concerne la façon dont se produisent les sensations, aux travaux des physiologistes et des médecins. Knutzen aime aussi à faire une petite place à la poésie et demande volontiers des exemples à Lucrèce.

3. **En quoi consiste un système explicatif de ce commerce. — Rôle du philosophe.** — Expliquer ce commerce, c'est « en donner la raison ». Toutes les hypothèses qui visent à cette fin sont appelées « systèmes d'explication du commerce de l'esprit et du corps » (§ 8), et il appartient aux philosophes de rechercher un système véritable (§ 9). Knutzen est préoccupé ici de justifier sa tentative. C'est un devoir d'essayer ses forces à cette recherche, car personne, jusqu'à présent, n'a démontré que la découverte du véritable système soit impossible. Cependant d'innombrables philosophes y ont perdu l'huile de bien des lampes, « le célèbre philosophe platonicien Plotin, qui, dit-on, a discuté trois jours entiers de l'union de l'esprit et du corps avec son disciple Porphyre,... Leibniz qui a consumé non pas trois jours, non pas trois ans, mais plus de dix ans à perfectionner son hypothèse, comme il en témoigne lui-même ». On voit par ces derniers mots que Knutzen considère l'harmonie leibnizienne comme ayant essentiellement pour but de rendre compte des rapports entre l'âme et le corps.

4. **Les trois systèmes possibles.** — Nous arrivons au passage important où Knutzen oppose les trois systèmes d'explication possibles, et établit que c'est à ceux-là seulement que le choix se trouve limité. Il va sans dire qu'il s'efforce de définir l'influx physique de façon à assurer la meilleure position possible

1. Quand on tourne les yeux vers le soleil, l'image du soleil se forme dans l'esprit; quand on ferme les yeux, on ne le voit plus, etc. — Les maladies du corps entraînent des troubles de l'esprit, et lorsque ces désordres cessent, l'esprit revient à l'état normal. — Et pour prouver la dépendance réciproque : Je me résous à écrire ma dissertation, ma main obéit, etc.

à son défenseur. Quant à l'harmonie préétablie, il ne la définit que comme solution du problème des rapports de l'âme et du corps, ce qui est très naturel ici, d'abord parce qu'en somme c'est sur ce problème que porte sa thèse, ensuite parce que les défenseurs de l'harmonie préétablie eux-mêmes ne cherchent pas à lui donner une autre portée. Il est toutefois assez remarquable qu'un philosophe, qui a essayé de donner une force nouvelle à la théorie de l'influx physique en l'universalisant, en en faisant la solution du problème général de la communication de toutes les substances finies, n'ait pas paru s'apercevoir que la théorie de l'harmonie préétablie possède chez son inventeur cette portée universelle.

Les paragraphes 10 et 11 sont consacrés à l'influx physique. Le premier le définit « l'action réelle de l'esprit sur le corps et du corps sur l'esprit ». Le système de l'influx physique ou des causes efficientes est celui qui explique le commerce entre l'esprit et le corps par l'influx physique. — L'autre paragraphe précise une idée à laquelle Knutzen tient tant qu'il l'a déjà signalée dans sa préface : on peut comprendre l'influx physique de bien des façons, et le défenseur de cette solution n'est pas nécessairement solidaire des inventions des Scolastiques, pas plus que de n'importe quelle interprétation de l'influx qu'il n'accepte pas expressément. Il était important d'éviter que la déconsidération de théories incapables de revivre ne rejaillît sur toute conception de cet influx physique, auquel Knutzen pensait donner un nouveau fondement. — Nous ne suivrons naturellement pas notre auteur dans la laborieuse démonstration qu'il donne de ce dernier paragraphe si incontestable. Ce qui serait intéressant à étudier, ce sont les différents modes d'action de l'esprit sur le corps et du corps sur l'esprit, non le droit de Knutzen de ne pas être confondu avec les défenseurs des modes qu'il n'accepte pas.

Knutzen définit ensuite (§ 12) le système des causes occasionnelles, qui sans doute figure ici simplement pour que la totalité des systèmes possibles soit épuisée. Car depuis longtemps la lutte était circonscrite entre les systèmes de l'harmonie préétablie et de l'influx physique. La théorie des « Cartésiens » n'avait plus qu'une valeur historique.

L'argument traditionnel que Knutzen invoque contre elle est d'ailleurs bien faible. Il répète complaisamment avec de Crou-

saz : « Ce ne seront plus les bouchers qui, à parler le langage des philosophes et de la vérité, égorgeront les veaux et les brebis, Dieu seul fera tout cela immédiatement, etc. », et avec Gottsched : « Toute la race humaine se trouve transformée en un jeu de marionnettes. »

Au paragraphe 13, nous arrivons à la définition de l'harmonie préétablie :

« Le système de l'harmonie préétablie est cette façon d'expliquer le commerce de l'esprit et du corps qui suppose que les changements de l'esprit dépendant du corps résultent de la force même de l'esprit selon les lois logico-morales, et que les mouvements du corps dépendant de l'esprit résultent de la structure et de la force motrice du corps selon les règles physico-mécaniques, mais de telle façon qu'ils répondent à ce qui les provoque selon la prédétermination suprêmement sage de Dieu. »

Knutzen prend soin d'ailleurs d'indiquer avec précision un assez grand nombre de passages de Leibniz où le lecteur peut chercher un supplément d'explication, il renvoie en outre aux critiques de Bayle, à l'Éloge de Fontenelle, aux ouvrages de Wolf, Bilfinger, Kreuschner, Marquardt.

Il n'a pas pour son compte l'intention de réfuter directement l'harmonie préétablie, il estime qu'il atteindra bien plus sûrement ce but indirectement, s'il parvient à démontrer son propre système de l'influx physique[1]. Il déclare, toutefois, accepter un argument célèbre, dû à Foucher, et dont la fortune était loin d'être épuisée, car on le retrouve chez Kant, à la fin de la lettre à Eberhard. Foucher reprochait à Leibniz de rendre inutile, par son système de l'harmonie préétablie, l'existence du monde corporel. Il lui semble que dans le système leibnizien, tout ce qui n'est pas l'âme et ses modifications se trouve sans raison suffisante, et par conséquent est une addition vaine et injustifiée. Leibniz, en vertu de ses principes, aboutirait nécessairement à l'idéalisme[2].

Or Knutzen, comme il va bientôt le déclarer[3], ne discute même pas avec les Idéalistes. L'existence du monde matériel est pour

1. Ses adversaires, au contraire, devaient avant tout, selon lui, prouver l'insuffisance de l'influx physique. Cf. plus haut, pp. 28-29.
2. Cf. plus bas, pp. 81-86.
3. Cf. plus bas, p. 42.

lui un fait à expliquer, mais dont il est absurde de douter. L'harmonie préétablie est donc condamnée à ses yeux, si elle entraîne l'idéalisme comme conséquence. L'argument lui paraît assez décisif pour que ce soit le seul qu'il indique dans le commentaire ajouté à sa définition du système de l'harmonie. Il le confirme en faisant observer que Wolf lui-même ne considère pas comme certain le système de l'harmonie, oubliant que Wolf n'a jamais compris l'importance et la force de cette partie de la doctrine leibnizienne, oubliant surtout qu'il ne s'agit pas de se référer à des autorités, mais d'apporter des raisons, comme il l'a pourtant déclaré lui-même dans sa Préface.

Voilà pourtant ce qui lui suffit pour se croire en droit d'appliquer à l'harmonie préétablie le jugement que Leibniz lui-même avait rendu sur la théorie cartésienne des animaux-machines : quoiqu'elle semble possible, elle est hors d'apparence, et même contre l'ordre des choses. — Knutzen a bien raison de voir dans sa démonstration de l'influx physique sa véritable réfutation de l'harmonie préétablie.

Enfin le paragraphe 14 limite aux trois systèmes qui viennent d'être définis tous les modes d'explication possibles du rapport dont il s'agit de rendre compte. Ce paragraphe est intéressant par la façon dont Knutzen y groupe les trois systèmes. Nous sommes accoutumés à considérer les systèmes des causes occasionnelles et de l'harmonie préétablie comme très proches l'un de l'autre par rapport à celui de l'influx physique. Malebranche et Leibniz repoussaient aussi fermement l'un que l'autre l'idée d'une action des substances les unes sur les autres. Pour l'auteur du *Nouveau système de la communication des substances*, comme pour l'auteur de la *Recherche de la vérité*, « la voie d'influence est celle de la philosophie vulgaire[1] », qui ne comprend pas les difficultés de l'action réelle, si simple en apparence. Pour Malebranche la substance créée n'agit pas du tout, pour Leibniz l'activité de la monade se résout dans son développement, pour tous deux il faut faire intervenir Dieu pour expliquer l'action réciproque et l'harmonie des êtres. Aussi reprochait-on à Leibniz de se heurter aux mêmes obstacles qu'il savait si bien opposer au système occasionaliste, on ne songeait pas à l'accuser de transformer,

1. Leibniz, *Erdm.*, 133[b].

comme les partisans de l'influx, par ignorance des difficultés, le fait à expliquer en explication. Bilfinger, dans son *De Harmonia maxime præstabilita*, était resté fidèle à la tradition : il opposait l'harmonie préétablie et les causes occasionnelles à l'influx physique. Ici tout change. Knutzen rapproche les deux théories de l'harmonie préétablie et de l'influx physique, qui ne sont plus que les espèces d'un même genre, pour les opposer à l'occasionalisme. Ce qui domine, pour lui, la division des systèmes, c'est qu'ils admettent ou n'admettent pas qu'il y ait *dans* l'homme une véritable causalité, — que ce soit d'ailleurs une causalité agissant du corps sur l'esprit et de l'esprit sur le corps, ou seulement intérieurement au corps et intérieurement à l'esprit. Les systèmes s'opposent donc ainsi :

Systèmes mettant la causalité dans l'homme	Harmonie préétablie.
	Influx physique.
Système faisant résider la causalité hors de l'homme	Causes occasionnelles.

Il est très remarquable que Knutzen, adversaire de l'harmonie préétablie, et qui aurait intérêt à l'accuser avec Bayle de faire intervenir le miracle non moins que l'occasionalisme, l'ait au contraire délibérément opposée à l'occasionalisme en ce qui concerne le rôle de Dieu dans le commerce de l'esprit et du corps.

5. **Méthode pour découvrir le véritable système.** — « Aucun des systèmes cités n'est évident immédiatement par expérience » (§ 15). Knutzen prouve facilement cette vérité en faisant remarquer qu'on ne peut observer une action. On constate la coexistence de changements corporels et de changements spirituels, mais non l'action de l'esprit sur le corps ou du corps sur l'esprit, naturellement encore moins l'action immédiate de Dieu sur l'esprit et sur le corps, ou la production des mouvements volontaires et des représentations sensibles en vertu des forces propres du corps et de l'esprit.

« Le philosophe doit découvrir par raisonnement la vérité de l'un des trois systèmes cités, soit indirectement, en prouvant la fausseté des autres, soit positivement, c'est-à-dire en montrant la vérité d'un système déterminé »

(§ 16), ce que Knutzen démontre selon toutes les règles, mais à quoi bon insister? Du moment qu'il croit avoir établi que seuls les trois systèmes historiquement réels sont possibles, il faut bien choisir entre eux, et le faire avec l'aide des méthodes qui restent à la disposition du philosophe, une fois l'expérience éliminée.

Mais est-il bien sûr, pourrait-on objecter à Knutzen, que l'on puisse ainsi limiter logiquement les systèmes possibles? Est-il bien sûr que l'on ne classe pas simplement les inventions des métaphysiciens alors qu'on s'imagine limiter leur faculté d'invention par un tableau systématique des possibilités? Avant Leibniz on aurait peut-être dit : il y a entre le corps et l'esprit une harmonie de fait qu'il faut bien expliquer. Or de deux choses l'une : ou c'est l'esprit qui détermine les mouvements du corps et le corps qui conditionne l'esprit, ou c'est Dieu qui agit sans cesse afin de créer et de maintenir cet étonnant accord.

Toutefois, si Knutzen pense qu'il doit nécessairement s'arrêter à l'un des systèmes de ses devanciers, nous savons qu'il essaye de renouveler celui qui lui paraît vrai. Il va lui chercher un fondement dans la philosophie même qui prétendait l'éliminer, et c'est à cette tentative que nous allons assister.

ANALYSE DE LA SECTION II

C'est là que Knutzen traite du système de l'influx physique comme véritable explication du commerce entre l'esprit et le corps. C'est donc la partie constructive de son œuvre. La première section ne faisait guère que poser le problème, la troisième écartera les objections, cette partie centrale nous propose la véritable solution [1].

Knutzen traite d'abord de l'esprit (§§ 17-18) et des corps (§§ 19-20); puis il définit les termes qui, avec ceux d'esprit et de corps, interviendront dans les démonstrations ultérieures : ce sont essentiellement ceux d'action, de force, d'espace, de

1. Cette section est naturellement la plus longue; elle s'étend, dans l'édition de 1745, de la page 71 à la page 154.

mouvement, de complète détermination (§§ 21-26). Il détermine ensuite les caractères et les propriétés des éléments simples (§§ 27-31) ; c'est le passage le plus important de toute la thèse, puisque c'est là qu'il démontre l'action réelle réciproque des éléments simples. — Il peut alors faire apparaître la vérité du système de l'influx physique (§§ 32-40), et préciser certains caractères de son système propre en expliquant dans quelles conditions opère l'influx physique (§§ 41-46).

L'influx physique est une action réelle réciproque de l'esprit sur le corps et du corps sur l'esprit (sect. I, § 10). Jusqu'à présent, en dehors de cette définition, nous ne savons rien du système de Knutzen, sinon qu'il se distingue profondément des autres systèmes d'influx physique. Pour comprendre la nature de cette action réelle qu'est l'influx physique, il faut que nous connaissions la nature des deux termes, l'*esprit* et le *corps*, entre lesquels elle s'exerce, et il faut que nous sachions ce qu'on entend par *agir*. Ce sont donc ces définitions qui vont d'abord nous occuper.

1. **Définition de l'esprit.** — Knutzen nous dit d'abord ce qu'est l'esprit humain, *mens humana*, c'est-à-dire l'esprit que chacun de nous trouve en lui-même, l'esprit particularisé et approprié à un corps. Mais cet esprit, c'est le *spiritus*, la substance spirituelle, se trouvant dans des conditions déterminées. Il faut donc, pour qu'on n'ait pas défini l'inconnu par l'inconnu, qu'un second paragraphe nous dise ce qu'est cette substance spirituelle, ce *spiritus* qui, dans certains cas, devient *mens*.

« L'esprit humain (*mens humana*) est la substance spirituelle (*spiritus*) se représentant le monde d'une manière conforme aux changements qui se produisent dans un certain corps organique, qu'elle appelle son corps ou son corps propre. » (§ 17.)

Remarquons combien de termes se trouvent posés ici sans démonstration. Knutzen qui, à chaque instant, démontre les propositions les plus évidentes, admet sans discussion, au principe de son système, qu'il y a des esprits, qu'il y a des corps, et que les esprits se définissent par leurs relations avec les corps. Le dualisme est pour lui, nous ne dirons même pas

un postulat, car il se l'accorde sans paraître s'accorder quelque chose, il le sous-entend implicitement dans une définition de l'esprit, — mais une vérité d'évidence. Il n'essaye nullement d'ailleurs de surprendre l'adhésion du lecteur. Au contraire, dans le commentaire qui suit cette définition, il fait remarquer lui-même son attitude de dualiste irréductible, qui ne parle ni pour les Matérialistes, ni pour les Idéalistes (qu'ils soient Egoïstes ou Pluralistes), et qui, n'ayant pas, par conséquent, à craindre de contradiction sur ce point, peut remplacer par une simple définition ce qui, chez d'autres, fait l'objet de théorèmes. Selon lui, ceux qui ramènent l'esprit au corps ou le corps à l'esprit coupent le nœud, au lieu de le dénouer. Il ne discutera pas les systèmes absurdes, il a assez à faire avec les « triaires » qui attendent dans l'arène les défenseurs de l'influx physique.

Comment faut-il entendre un pareil passage? Knutzen ne peut pas viser sous le nom d'Idéalistes ceux qui nient l'existence du monde corporel considéré comme système de représentations, car qui donc atteindrait-il? Mais si tout ce dédain retombe sur ceux qui ont tenté de réduire la nature du corps à la nature de l'esprit, Knutzen pourra-t-il encore se réclamer des principes de Leibniz? Lui-même, d'ailleurs, ne va-t-il pas déclarer bientôt que les derniers éléments des corps sont des Monades?

Il n'y a de clair jusqu'à présent que ceci : l'opposition, non pas seulement dans la représentation, mais dans la réalité, de deux sortes d'êtres, les esprits et les corps, ne fait pas de doute pour Knutzen. Il la met tout à fait au premier plan, et lui donne une importance qu'elle n'a jamais eue, qu'elle ne peut pas avoir, chez Leibniz [1].

1. En admettant ainsi sans discussion l'existence absolue du corps et celle de l'esprit, Knutzen ne pouvait provoquer aucune protestation. Il est tout à fait remarquable qu'il ne fait que reprendre ici presque textuellement une phrase de Bilfinger. « Je parle, écrit celui-ci au début de son *De Harmonia* (§ 5, p. 3), de l'harmonie de l'âme et du corps humain ; car ces deux termes, nous les supposons ici. Loin de moi la pensée de discuter ici contre les idéalistes de l'existence des corps en dehors des âmes, ou contre les matérialistes de l'existence de l'âme spirituelle dans le corps ! Car la question que nous avons entrepris de résoudre suppose déjà le dualisme... » — Si le plus fidèle défenseur de Leibniz est à ce point éloigné de supposer qu'il puisse s'agir de justifier une autre harmonie que celle d'une âme et d'un corps, substances irréductibles, et si les objections des monistes (tant spiritualistes que matérialistes) le préoccupent si peu, qui oserait en demander davantage au défenseur de l'influx physique?

Il nous reste, l'esprit humain ainsi défini, à apprendre ce qu'est cette substance spirituelle qui fait l'office d'un genre dont l'esprit humain est l'espèce. « L'esprit (substance spirituelle, *spiritus*) est la substance simple douée d'intelligence et de volonté libre. La substance simple, ou monade, est la substance sans parties. D'où il appert que l'esprit (*mens*, il s'agit ici de l'esprit humain individuel) jouit d'intelligence et de libre volonté, et comme ce qui est sans parties est immatériel, l'âme sera une substance immatérielle. » (§ 18.)

Ce paragraphe renferme donc deux définitions : celle de l'esprit ou substance spirituelle et celle de la substance simple ou monade [1]. Knutzen ayant fait de l'esprit (*spiritus*) une espèce du genre des substances simples, ayant l'intelligence et la volonté libre comme différence spécifique, se trouve conduit à la définition de la monade [2].

2. **Définition du corps.** — La définition des corps nécessite, elle aussi, deux paragraphes. Le premier expose ce qu'est un composé, et quel est le rapport du corps au composé : « Les composés sont ce qui est constitué de parties. Les êtres composés ou étendus qui existent dans le monde sont appelés corps. » (§ 19.) On pourrait peut-être dire, d'après cette définition, que les corps sont les composés qui se sont réalisés. Les composés seraient les corps possibles, les corps, les composés réels. — Mais jusqu'où va la division des parties ? C'est ce que nous dit le deuxième paragraphe, qui complète ainsi le premier. « Les corps sont constitués d'éléments simples ou monades. » (§ 20.) Naturellement ce paragraphe ne constitue

1. On voit que Knutzen, dans ces deux premiers paragraphes, suit une méthode analytique. Il va de l'esprit humain, esprit d'une certaine espèce, à l'esprit, pour passer ensuite à la substance simple ou monade. Présenté synthétiquement, le tableau prend la forme suivante :

Substance simple ou monade = Substance sans parties

|

Esprit (*spiritus*) : substance simple douée d'intelligence et de libre volonté

|

Esprit humain (*mens humana*) : esprit se représentant le monde d'une manière conforme aux modifications du corps propre du sujet.

2. Knutzen emploie le mot monade dans le sens leibnizien (substance simple, et non premier élément des *corps*) et il le fait remarquer dans son commentaire.

pas une définition : on ne peut poser par définition l'impossibilité de la division à l'infini. C'est un théorème, dont la démonstration repose sur ce que le nombre infini implique contradiction, ce que Knutzen pense avoir établi dans sa dissertation antérieure *De Æternitate mundi impossibili*. Il renvoie aussi dans son commentaire à une autre démonstration du même théorème par Wolf (*Ontol.*, § 686) ; il propose la sienne parce qu'il pense qu'elle sera acceptée plus facilement et « parce que la variété plaît ». Il fait remarquer qu'il s'agit là d'un point très important, et dont la solution lève de grandes difficultés concernant le rapport de l'âme et du corps. Il sait très bien, d'ailleurs, que de nombreux philosophes et mathématiciens célèbres, Keil par exemple, admettent la division ou divisibilité du corps à l'infini ; mais d'autres ont déjà observé, notamment Leibniz et Wolf, que ces savants ne distinguent pas avec assez de soin le corps mathématique du corps physique, les parties possibles des parties actuelles.

Les idées de Knutzen sur ce dernier point sont donc très précises. — Cependant, après ces quatre paragraphes sur l'esprit et le corps, nous ne savons rien d'eux, sinon que l'esprit est un élément simple, et le corps un composé d'éléments simples en nombre fini. Mais chez Leibniz, le rapport du corps à l'esprit est bien loin d'être un simple rapport de composé à composant ; il y a là un difficile problème que, jusqu'à présent, Knutzen évite plutôt qu'il ne le résout. En revanche, il a insisté sur l'égale réalité des substances simples qu'on appelle des esprits, et des composés qu'on appelle des corps, — ce qui ne paraît pas fait pour simplifier la question.

3. **Définitions de l'action, de la force, du principe ; des notions d'espace, de lieu, et de situation ; du mouvement et de la complète détermination.** — L'esprit et le corps ainsi définis, reste à dire ce qu'est l'action. Mais ce qui agit est une force, une force est un principe de changements, les changements se produisent dans l'espace et donnent lieu à diverses déterminations. Autant de termes qui ont besoin d'être à leur tour définis, et dont le rapport doit nous être expliqué.

Action. — « Un être est dit agir, quand il contient en soi la raison de l'existence (du changement) de quelque chose. » (§ 21.)

Knutzen insiste dans son commentaire sur la nouveauté de sa définition. Les Scolastiques n'ont pas, à vrai dire, défini l'action, ils l'ont désignée par des termes synonymes; Descartes pensait que l'action se comprend par elle-même, mais ne peut s'expliquer ; Leibniz, Wolf donnent des définitions qui s'appliquent aux actions internes des choses finies, non à leurs actions extérieures, puisqu'ils appellent action le changement dont la raison réside dans l'être même qui modifie son état. Knutzen rappelle que, lorsque Leibniz consent à parler d'une action extérieure, c'est simplement pour user du langage de tout le monde, mais il donne alors aux termes qu'il emploie un sens qui lui est tout spécial : « Je crois de même, dit Leibniz, qu'il est très vrai de dire que les substances agissent les unes sur les autres, pourvu qu'on entende que l'une est cause des changements dans l'autre, en conséquence des lois de l'harmonie. »

On voit sans peine que la différence des définitions de Leibniz et de Knutzen ne fait qu'exprimer la différence de leurs systèmes. Ce n'est pas par définition qu'on peut établir que les êtres agissent hors d'eux-mêmes, « extrinsèquement », et non pas seulement sur eux-mêmes, « intrinsèquement » ; une pareille définition implique tout un système de la communication des substances. S'il ne s'agit que d'une définition de mots, on est bien libre sans doute de définir l'action d'une façon qui implique l'influx physique, mais comme il restera à démontrer la réalité de telles « actions », la définition à laquelle on s'arrête est en somme sans grande importance.

Force, principe. — « Une *force* est ce qui contient la raison suffisante de la réalisation d'une action, ou c'est l'effort pour agir. Un *principe* est ce qui contient en soi la raison d'une autre chose : si bien que la force est le principe des changements. (§ 21.) Or comme il ne peut se faire que, une fois donnée la raison suffisante de la réalisation d'une action, cette action ne se réalise pas, à moins qu'il n'y ait quelque obstacle : toute force produit continuellement quelque action, si nul obstacle n'intervient. » (§ 22.) — Dans son commentaire, Knutzen fait honneur à Leibniz d'avoir distingué la puissance nue, simple possibilité d'agir, de la force, principe des changements.

Espace, lieu, situation. — « L'espace est l'ordre des choses

coexistantes, en tant qu'elles coexistent. On dit qu'un être remplit l'espace lorsqu'il y a en lui un ordre de coexistences en tant que telles. Le lieu est le mode déterminé et fini de coexister avec d'autres coexistants ou l'ordre des coexistences continues. La situation est l'ordre des coexistences non continues. Donc tout ce qui a un lieu ou est dans un lieu est aussi dans l'espace ; et des êtres divers (je parle des substances finies) ne peuvent pas être en même temps dans le même lieu (§ 610, *Ontol.*, Wolf). » (§ 23.)

MOUVEMENT. — « Le mouvement est un changement de lieu continu et successif. Le changement de la situation qu'occupent dans un être les parties les unes par rapport aux autres s'appelle mouvement intestin ; au contraire, le mouvement de l'être tout entier s'appelle mouvement total. La force motrice est ce qui contient en soi la raison de la réalisation de quelque mouvement, ou c'est l'effort pour mouvoir. La force motrice primitive est celle qui appartient par elle-même à un mobile ; dérivée, celle qui résulte d'une modification de la primitive. De là vient, puisque rien ne se fait sans raison suffisante, que l'être qui se meut soi-même ou qui meut les autres jouit de la force de mouvoir. » (§ 24.)

Le paragraphe 25 introduit au milieu de ces définitions un théorème important, mais qui se fonde exclusivement sur les définitions données aux paragraphes 23 et 24. Il s'agit de mettre en lumière que la seule chose qui soit réelle dans le mouvement, c'est l'effort qui le produit. Le reste se résout en relations.

Knutzen définit enfin ce qu'il entend par « déterminé de toute façon » (*omnimodo determinatum*). C'est « ce en quoi rien ne reste à poser ou à déterminer des éléments sans lesquels une chose ne peut exister. Comme chacun comprendra que les choses ne peuvent exister sans les éléments sans lesquels on ne peut exister, tout être sera déterminé de toute façon. » (§ 26.)

4. **Propriétés des éléments simples.** — Nous arrivons, peut-on dire, au centre de la thèse. Knutzen va essayer de faire reconnaître aux éléments simples, en s'appuyant sur les définitions qu'il vient d'établir, des propriétés qui rendent l'influx physique *inévitable*. — N'oublions pas, en effet, que l'esprit est

un élément simple, et le corps un composé d'éléments simples. Or Knutzen prétend successivement démontrer :

Que les éléments simples se trouvent dans l'espace et y sont en mouvement (§ 27);

Que s'ils se meuvent eux-mêmes, ils meuvent aussi les autres éléments (§ 28);

Qu'en effet ils se donnent eux-mêmes leur mouvement et agissent réellement les uns sur les autres (§ 29);

Enfin, qu'ils perçoivent (§§ 30, 31).

De ce groupe de paragraphes, le premier, le paragraphe 27, est le plus important. En effet, le paragraphe 29, qui affirme que les éléments simples agissent réellement les uns sur les autres, est la démonstration de l'influx physique lui-même, non pas encore de l'influx physique de l'âme sur le corps et réciproquement, mais de celui des éléments simples les uns sur les autres. Or cette démonstration puise toute sa force dans l'assertion du paragraphe 27. Pour rendre notre interprétation plus facile à saisir en la résumant d'avance, disons que c'est le paragraphe 27 qui consacre d'une manière définitive la confusion grâce à laquelle Knutzen fonde un système différent de celui de Leibniz sur des principes qu'il croit être ceux de Leibniz.

« Les termes simples dont j'ai démontré plus haut que les corps sont constitués (§ 19) et que j'appellerai plus loin ÉLÉMENTAIRES, sont dans un lieu et sont en mouvement; cependant ils ne remplissent pas le lieu ou l'espace ». Ainsi s'exprime Knutzen au paragraphe 27.

Pour démontrer ces trois assertions, il suffit de s'appuyer sur les définitions qu'il vient de donner, particulièrement sur celle du lieu, « le mode déterminé et fini de coexister avec d'autres coexistants ».

Les éléments simples étant, comme tout ce qui existe, déterminés de toutes façons (§ 26) ont un mode déterminé de coexister avec les autres choses, c'est-à-dire un lieu.

Passons à leur mouvement. On sait par expérience que les corps sont en mouvement : leurs parties, c'est-à-dire les éléments simples, sont donc aussi en mouvement, « à moins que l'on ne veuille accorder que le tout puisse être en mouvement, les parties restant dans leur premier lieu ».

Enfin, les éléments simples n'ayant pas de parties, il ne

peut être donné en eux d'ordre de choses coexistantes ; de là vient qu'ils ne remplissent pas l'espace, bien qu'ils soient dans l'espace.

On voit que tout l'effort de Knutzen tend ici à mettre en quelque sorte sur le même plan le corps et l'âme. Il a insisté sur l'opposition dualiste : corps — esprit, sur la réalité du composé corporel en tant que tel ; en cette qualité, le corps est en mouvement dans l'espace, Si l'esprit, parce que substance simple, se trouvait hors de l'espace, hors de l'atteinte du mouvement, on ne pourrait plus concevoir une action réelle réciproque entre le corps et l'esprit : entre deux natures aussi dissemblables, le contact serait rompu. — Au contraire, Knutzen peut, grâce à ses définitions et démonstrations antérieures, assurer à l'âme l'existence spatiale strictement nécessaire. Il reste cette différence entre les composés et les simples que les parties des premiers sont dans un certain ordre et par là mettent en quelque sorte l'espace au sein du composé, qui « remplit » l'espace, tandis que les simples, n'ayant pas en eux de termes spatialement ordonnés, occupent l'espace sans le remplir. La simplicité supprime la coexistence interne (coexistence des parties), non la coexistence externe (coexistence avec les autres simples et avec les composés). — Le mouvement des éléments simples se prouve aussi facilement dès que les corps dont nous expérimentons les mouvements ne sont que des *composés* d'éléments simples.

Le mouvement dans l'espace des éléments simples étant ainsi acquis, il nous faut encore, avant d'arriver à l'action réelle, une démonstration intermédiaire : « La force de mouvoir, » dit le paragraphe 28, « qui fait qu'un être change son propre lieu, ne peut être conçue sans la force de mouvoir les autres choses dont cet être est entouré, mais dès que la première est donnée, il faut nécessairement que l'autre soit donnée en même temps. »

La force motrice par laquelle un être change de lieu, c'est (d'après les définitions des paragraphes 23 et 24) l'effort pour en changer, c'est-à-dire pour en occuper un qui diffère de celui qu'il occupe, mais qui soit en continuité avec lui. Mais ces lieux que le mobile prétend occuper, les êtres coexistants les occupent déjà, et comme deux êtres différents ne peuvent pas être en même temps dans un même lieu, il se trouve qu'être doué

de la force de se mouvoir soi-même, c'est être doué de la force d'expulser les autres êtres du lieu qu'ils occupent, si toutefois ils résistent. Que s'ils ne résistent pas, l'être capable de se mouvoir n'en pouvait pas moins les expulser s'ils avaient résisté. Leur résistance n'ajoutait rien à la force qui est en lui, elle ne lui donnait qu'une occasion de se montrer. — L'expérience confirme d'ailleurs la démonstration : il n'est pas d'être qui se meuve sans mouvoir ce qui l'entoure. Le projectile chasse des particules d'air quand il n'enfonce pas dans les chairs ; les poissons repoussent l'eau, les oiseaux l'air où ils se meuvent.

Nous pouvons passer maintenant de la possibilité à la réalité de l'action des substances élémentaires les unes sur les autres (§ 29) : Les éléments simples étant en mouvement (§ 27), si leur mouvement ne vient pas des autres éléments simples, c'est qu'ils se le donnent eux-mêmes. Mais alors, ayant la faculté de se mouvoir, ils ont la faculté de mouvoir les autres choses (§ 28), et ayant cette faculté, ils en usent (§ 22). — Une autre démonstration du même théorème se tire de l'impénétrabilité des éléments simples, affirmée par Leibniz. Les éléments simples, étant en mouvement, se rencontrent. Du moment qu'ils ne se pénètrent pas, il faut bien qu'ils se repoussent, et par conséquent, agissent les uns sur les autres.

On voit que ces deux démonstrations n'ont l'une et l'autre pour fondement, en dehors des principes que l'auteur emprunte à Leibniz, et qui, par conséquent, ne peuvent suffire à fonder l'influx physique, que cette majeure : les éléments simples sont en mouvement. C'est donc bien sur la coexistence des éléments simples dans un espace où ils se meuvent (§ 27) que repose la thèse de Knutzen.

Cette thèse est désormais virtuellement établie[1]. Mais Knutzen, avant d'arriver à la dernière partie de sa tâche, le passage de l'influx physique réciproque des éléments simples à l'influx physique de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, tient à compléter sa théorie des éléments simples en prenant à son compte la thèse leibnizienne de la faculté perceptive des monades. Combien d'ailleurs est secondaire ici cette thèse si fondamentale chez Leibniz, c'est ce que suffirait à indiquer le

1. Le commentaire de ce paragraphe 29 débute par ces paroles triomphantes : « Voilà donc l'influx physique démontré ! »

moment où elle intervient. — Elle n'arrête pas longtemps notre auteur. — D'abord une définition des termes (§ 30) : « La perception est la représentation des choses extérieures dans un être simple. On dit en général qu'un être représente les choses extérieures, si d'après ce que l'on observe en lui, c'est-à-dire d'après ce qui lui est inhérent, on peut comprendre ce que sont les choses extérieures. » Ainsi les composés, aussi bien que les simples, sont capables de représentation (les miroirs représentent les objets, les peintures et les statues un modèle) ; la perception, représentation d'un degré supérieur, ne se produit que dans une substance simple ; enfin la pensée (*cogitatio*) ou aperception est la perception consciente. — Puis la démonstration de la thèse : « Les substances simples qui constituent un corps, c'est-à-dire les éléments simples, perçoivent les choses extérieures » (§ 31). Ce passage de la faculté active des monades à leur faculté représentative s'opère assez facilement, grâce à la définition de l'action (§ 21) : un être agit quand il contient en soi la raison de l'existence des changements d'un autre être. Etant donnée l'action réciproque des éléments simples, on peut dire que les changements qui se produisent dans chacun d'entre eux sont les effets des autres. Mais par l'effet on peut comprendre ce qu'est la cause ; les éléments simples permettent donc de comprendre, rien que par leurs modifications internes, ce que sont les éléments simples extérieurs à eux, ce qui revient à dire, après les définitions du paragraphe 30, qu'ils les perçoivent.

Ainsi se trouvent déterminées les propriétés des éléments simples, qui sont essentiellement la faculté motrice et la faculté perceptive ; les autres, la coexistence dans l'espace, le mouvement, ont surtout été étudiées pour nous permettre d'arriver à celles-là.

5. **Démonstration du système de l'influx physique.** — Depuis le commencement de la seconde section, Knutzen ne fait que préparer la démonstration de l'influx physique, et cependant le nom même n'en a plus été prononcé. Il faut avant tout reprendre un contact direct avec le problème à résoudre et revenir des « éléments simples » à l'esprit et au corps. Ce passage est réalisé par le paragraphe 32, qui précise les conditions dans lesquelles l'influx physique se trouvera suffisam-

ment établi : « L'action de l'esprit sur les éléments simples du corps, et des éléments simples dont sont composés les corps sur l'esprit, suffit à l'influx physique. » C'est donc cette action que va maintenant établir Knutzen, mais il s'achemine à sa solution définitive avec prudence et par degrés ; il démontre successivement la possibilité, la probabilité, la supériorité, la réalité de l'influx physique.

L'influx physique est possible (§ 34), parce qu'il n'implique pas contradiction. L'esprit en effet est un être simple, — doué de perception, — et d'un degré beaucoup plus élevé que les autres êtres simples, à cause de la distinction de ses perceptions. — Or sa simplicité ne peut être un obstacle à son action, puisque non seulement Dieu agit, mais même les éléments simples des corps (§ 29). Pas davantage sa faculté de perception, puisque les éléments simples des corps qui, disons-nous, agissent, sont aussi capables de perception. Reste la perfection de l'esprit, seul obstacle qui puisse subsister. Mais Knutzen a pris soin de nous faire savoir au paragraphe précédent (§ 33) que toutes les qualités qui appartiennent à Dieu sont des perfections « absolument telles » ou « simplement simples », c'est-à-dire ne comportant par leur nature aucune limitation et n'étant incompatibles qu'avec les imperfections. L'action sur les choses extérieures, appartenant à Dieu, est une perfection de ce genre et bien loin d'être incompatible avec la nature élevée de l'esprit. Il est donc impossible de douter que l'esprit puisse agir sur le corps. — Quant aux éléments simples constitutifs du corps, nous leur avons accordé (§ 29) l'action sur les autres éléments simples ; il n'y a pas de raison pour juger impossible leur action sur l'esprit.

L'influx physique est probable (§ 35) puisqu'il répond très exactement aux phénomènes que manifeste le commerce de l'esprit et du corps : même lorsqu'on admet les autres systèmes, on est obligé d'accorder que les choses se passent comme s'il y avait entre l'esprit et le corps une action réciproque. De plus, il convient tout à fait à la sagesse divine puisqu'il résout le problème d'une façon naturelle, sans miracle et par la voie la plus simple.

Ce système « doit être préféré aux autres, et quand même sa réalité ne serait pas encore certaine, s'il faut en choisir un, c'est celui-là » (§ 36). Il suffit, pour s'assurer de cette supé-

riorité, de se rappeler, en contraste avec la très haute probabilité de l'influx physique, les critiques adressées par d'éminents philosophes aux autres systèmes, et déjà signalées dans la section I [1].

Mais il ne suffit pas à Knutzen d'avoir tiré de cette comparaison avec les systèmes qu'il rejette une présomption de vérité en faveur de l'influx physique. C'est une démonstration en règle qu'il nous a promise et à laquelle il lui faut arriver maintenant (§§ 37-40). Cette démonstration répond point pour point à celle qui établissait l'action réelle réciproque des éléments simples, mais cette fois c'est de l'action réelle réciproque de l'esprit humain (élément simple d'une nature spéciale) et du corps lié à cet esprit (groupe d'éléments simples) qu'il s'agit enfin : nous sommes arrivés au dernier stade de la démonstration de l'influx physique, que tout à l'heure il s'agissait seulement de préparer.

Knutzen établit donc d'abord que l'âme « est dans un lieu, et réside dans son corps ou auprès de son corps, bien qu'elle ne remplisse pas un espace » (§ 37). L'esprit humain doit, comme la simple monade, coexister selon un mode déterminé avec les autres choses, et par conséquent être dans un lieu. Comme il n'a de relation avec les autres êtres que par l'intermédiaire du corps, sa manière de coexister avec eux, c'est-à-dire le lieu qu'il occupe, est déterminée par le lieu qu'occupe son corps. D'autre part il ne peut, étant un être simple, *remplir* un espace. — Nous passons ensuite au mouvement : « L'âme change de lieu ou se meut d'un mouvement total en même temps que son corps ; mais il ne faut admettre en elle nul mouvement intestin » (§ 38). Le mouvement du corps est un fait d'expérience ; le mouvement de l'âme qui, nous le savons maintenant, ne se sépare pas du corps, en résulte nécessairement. D'autre part, l'âme n'a pas de parties : le mouvement intestin, qui n'est que le changement de situation des parties constitutives, ne peut donc se produire en elle. — Nous pouvons maintenant démontrer l'influx physique : « L'esprit humain agit sur son corps, et réciproquement le corps sur l'esprit » (§ 39). Supposons en effet que ni l'esprit n'agisse

1. Contre l'harmonie préétablie, les arguments de Bayle et de Foucher, et les aveux de Wolf ; contre l'occasionalisme, l'accusation de recours à un miracle perpétuel. Cf. plus haut, pp. 36 et 37.

sur le corps ni le corps sur l'esprit. La raison du mouvement de l'esprit (établi au paragraphe 38) ne pourra résider dans le corps, elle sera nécessairement dans l'esprit lui-même. Mais alors l'esprit, doué de la force de se mouvoir, pourra aussi mouvoir ce qui l'entoure (§ 28), c'est-à-dire son corps. Cette force produira son effet (§ 22) et agira sur le corps. De leur côté, les éléments simples du corps, pouvant agir sur les autres éléments simples (§ 29), résisteront à cette action, — de sorte que rien ne subsiste de l'hypothèse, et l'action réciproque de l'esprit et du corps est établie. — Le même théorème peut encore se démontrer ainsi : L'esprit, conformément aux principes de Leibniz, est impénétrable comme toutes les substances finies. Mais il est entouré des monades du corps (§ 37) qui agissent sur lui, et auxquelles il résiste. Or la résistance est une action.

Il suffit de rapprocher (§ 40) les conclusions de ces dernières démonstrations de la définition de l'influx physique pour constater que la thèse de Knutzen est établie.

6. **Conditions dans lesquelles opère l'influx physique.** — Il reste à indiquer d'une façon précise les conditions dans lesquelles opère l'influx physique tel que le comprend Knutzen, celui qu'implique le système dont il prend la responsabilité. Aussi la section II nous offre-t-elle encore six paragraphes à étudier.

A certains égards, il eût été bon que ces indications intervinssent plus tôt. Knutzen a insisté à plusieurs reprises sur son droit de répudier les fantaisies compromettantes de certains Scolastiques : il devait donc être aussi précis que possible. Mais dans les systèmes déduits *more geometrico*, le choix des principes entraîne un ordre nécessaire des démonstrations, et la plupart des théorèmes dont il nous reste à parler trouvent leur point d'appui dans les propositions que nous venons d'étudier.

Les paragraphes 41 et 42, en même temps qu'ils précisent le sens de l'influx physique, vont au-devant de deux objections. Certains diront : c'est une qualité occulte qu'on veut faire renaître, l' « influx physique » n'est qu'une expression vaine. Ou encore : cet influx, nous ne le comprenons pas complètement, or toute thèse obscure a bien des chances d'être fausse.

Mais un terme vain est celui auquel nulle notion ne répond,

bien qu'il semble que quelqu'une y réponde; or Knutzen a démontré (§ 39) que c'est réellement que l'esprit et le corps agissent l'un sur l'autre. Une qualité occulte est celle qui n'a pas de raison suffisante pour appartenir à un sujet, or Knutzen a démontré et la possibilité (§ 34), et la réalité (§ 39) de l'influx. D'autre part, cet influx physique s'accomplit toujours par l'action d'une substance simple sur une autre substance simple. Mais dans une substance simple, il n'y a pas de parties qui soient successivement modifiées, le changement se produit donc dans un seul instant, et il n'y a pas à distinguer des moments successifs, ce qui est la condition des notions distinctes.

L'instantanéité, et par conséquent l'indivisibilité de l'influx physique ainsi établies, les trois paragraphes suivants font ressortir de nouveaux caractères de l'influx tel que le conçoit Knutzen. — Le paragraphe 43 montre que l'action exercée par le corps sur l'esprit ne doit pas faire craindre que la pensée devienne une opération passive. D'une manière générale l'esprit ne peut être conçu comme passif, puisqu'il agit sur le corps. Mais en outre, la pensée ne devient pas, du fait de l'action réciproque du corps, une opération purement passive, car il y a dans l'esprit des pensées qui ne dépendent pas immédiatement du corps : la conscience de soi-même, le jugement, le raisonnement, etc. L'influx physique ne change rien à ces opérations. — Le paragraphe 44 précise la différence entre le système de Knutzen et ceux qui font intervenir « des efflux et des métamorphoses de mouvements et d'idées ». Le corps « ne fait pénétrer dans l'esprit ni les idées des choses extérieures, ni une force représentative, mais il modifie seulement la force de l'esprit et sa substance de telle façon que la représentation naisse dans l'esprit ». L'esprit « ne fait pénétrer dans le corps nulle force motrice, mais il modifie seulement et dirige par son action celle qui réside dans les éléments du corps de façon à ce que finalement le mouvement se trouve produit dans le corps ». — Enfin le paragraphe 45 ramène à l'unité la force motrice et la force représentative de l'esprit : « Ou l'une ou l'autre proviennent de quelque principe commun, c'est-à-dire de quelque force primitive, ou l'une est le fondement de l'autre. Pour moi la force motrice peut facilement être dérivée de la force représentative. » La nécessité de l'unité originaire des deux forces tient, aux yeux de Knutzen,

à la simplicité de l'âme : un être simple ne peut posséder en même temps plusieurs forces. Or de la force représentative naît un effort pour percevoir. Mais les sensations ne se produisent dans l'esprit que si les changements voulus se font dans le corps : l'esprit va donc tendre à donner au corps la situation nécessaire pour que ses perceptions puissent naître. Il s'efforce de produire un mouvement dans le corps, et nous avons déjà démontré la réalité de son action sur le corps (§ 39). L'action de l'esprit se produit donc précisément au moment où naissent en lui les appétits et les volitions : la force motrice vient de la force représentative.

Cette dernière démonstration est bien décevante. L'énoncé nous promet une réduction de la force motrice à la force représentative, les arguments montrent simplement que les représentations, les appétits, les volitions sont les occasions de l'exercice de la force motrice de l'esprit. La direction du mouvement implique, comme Leibniz l'a fait valoir contre Descartes, une création de mouvement. Mais Knutzen ne pourrait pas tirer de cette théorie tout ce qu'affirme sa proposition, et en tout cas, il n'y fait pas la moindre allusion.

La section II se termine par l'affirmation de l'utilité du système de l'influx physique en psychologie rationnelle. Il est nécessaire d'expliquer ce que l'expérience fait connaître de l'âme : si donc l'influx physique permet, comme Knutzen en est convaincu, d'expliquer tout ce qui est relatif au commerce de l'esprit et du corps, l'utilité du système est trop évidente.

ANALYSE DE LA SECTION III

Cette section est consacrée tout entière à la réfutation des principales objections opposées à l'influx physique. Un philosophe, même s'il est plus soucieux de développer ses propres idées que de combattre celles des autres, ne peut pas éviter la discussion. Lorsque plusieurs hypothèses prétendent à l'explication d'un groupe de faits, le moyen le plus sûr d'assurer le triomphe, au moins provisoire, de l'une d'entre elles, est peut-être d'éliminer les autres en en mettant au jour les contradic-

tions et les difficultés. Knutzen, malgré son peu de goût pour la polémique, ne peut donc éviter de réfuter rapidement, lorsqu'il les rencontre, les systèmes dont le bien-fondé ôterait au sien toute raison d'être ; il peut encore moins se dérober à l'examen des objections qui paraissent porter contre lui. Il a déclaré que l'influx physique avait été mal réfuté, il faut qu'il le prouve.

La section III, « où sont examinées avec réserve les objections des hommes les plus célèbres contre le système de l'influx physique », comprend onze paragraphes (47-57).

Le paragraphe 47 divise simplement les objections à réfuter en objections cartésiennes et objections leibniziennes. Il ramène à quatre les objections opposées à l'influx physique du point de vue de Descartes. Il restera ensuite à examiner six objections formulées par les disciples de Leibniz.

Objections cartésiennes. — La philosophie de Descartes est une philosophie des idées claires. Elle se ramène essentiellement à ce double principe, que ce qui est pensé clairement et distinctement existe, et que réciproquement ce qui existe est pensé clairement et distinctement. C'est de ce principe que sont tirées les objections cartésiennes, et c'est contre ce principe et ses applications à la critique de l'influx physique que Knutzen dirige sa réfutation.

Objection I. — Cela seul que nous pouvons penser clairement et distinctement est vrai, l'influx physique ne l'est donc pas, car il ne peut être conçu clairement et distinctement.

Mais Knutzen, qui n'accepte déjà pas la mineure sans certaines restrictions (la définition qu'il a donnée de l'influx physique n'est-elle pas parfaitement claire ?) nie avec vigueur l'universalité de la majeure. — Malheureusement il n'a pas compris la proposition cartésienne. Ce passage de sa thèse, extrêmement faible, offre du moins l'avantage de nous aider à voir nettement la position philosophique de Knutzen. Son réalisme est si sûr de lui, aussi bien en ce qui concerne l'existence de la vérité qu'en ce qui touche à la réalité du monde extérieur, que le doute de Descartes lui semble un état d'esprit étrange, contre lequel on peut risquer des phrases ironiques ! L'obscurité et la confusion peuvent faire naître parfois légitimement le

doute dans notre esprit, mais que ce doute puisse s'étendre méthodiquement à tous les objets de la connaissance (sauf à ceux, s'il en est, qui s'y refusent tant notre intuition en est distincte), cela lui paraît folie pure [1].

Objection II. — Cela seul, dit-on, existe en nous dont nous avons une conscience claire. Or l'esprit est inconscient de bien des actions que, selon le système de l'influx physique, il entreprend ou veut entreprendre, « si bien qu'il y a beaucoup d'actions qu'entreprend et veut entreprendre l'esprit d'après ce système qu'il n'entreprend ni ne veut entreprendre, ce qui est contradictoire ».

Knutzen nie simplement que nous soyons, en fait, absolument inconscients de certaines de nos volitions. Il accorde volontiers, au contraire, que l'esprit n'est pas conscient de telles de ses actions, mais quand on prétend en conclure qu'il ne les a pas accomplies, il proteste au nom d'une « psychologie plus profonde », celle de Leibniz. — L'adversaire de Knutzen part tantôt d'une mineure inexacte (notre inconscience de nos volitions), tantôt d'une majeure sans fondement (notre esprit ne peut pas accomplir les actions de la nature desquelles il n'est pas conscient). Ce dernier cas est notamment celui de Malebranche [2].

Les Objections III et IV soulèvent sous une autre forme le même problème de la valeur de la connaissance claire et distincte. Il s'agit de savoir si la réalité de l'esprit coïncide avec l'idée claire que nous nous faisons de cet esprit. Les adversaires de l'influx physique soutiennent d'abord que l'esprit *peut* exister sans faculté motrice, puisque nous pouvons le conce-

1. « Il y a bien des choses que non seulement nous ne percevons pas distinctement, mais pas même clairement, et que nul n'oserait révoquer en doute. Les limites de notre esprit fini et du domaine immense des vérités sont-elles les mêmes? Est-ce que notre connaissance claire et distincte de ces vérités en est la source et l'origine? Ne sont-elles pas indépendantes de notre intelligence? Qui supporterait qu'on raisonnât ainsi : la façon dont l'aimant attire le fer, la cause des mouvements des planètes, la manière dont Dieu conserve le monde et l'a tiré autrefois du néant, tout cela, je ne le puis concevoir clairement et distinctement : donc rien de tout cela n'est donné. Malheureux physiciens et mathématiciens, dont n'importe quel imbécile pourrait réfuter les thèses par un tel argument, si le raisonnement de Descartes était juste! »

2. *Méditations chrétiennes*, VI[e] médit., 11.

voir distinctement ainsi (§ 50). Puis ils vont plus loin et affirment que, « si la faculté de mouvoir le corps ne peut être dérivée et déduite de la pensée en tant qu'essence de l'esprit, elle ne peut trouver nulle place dans notre esprit. Personne ne pourra jamais déduire de la seule pensée la faculté motrice de l'esprit ; donc une telle faculté ne lui appartient pas » (§ 51). La pensée (et naturellement ce qui s'en déduit) ne constituerait pas seulement un attribut de l'esprit parmi d'autres, mais en épuiserait toute la réalité. Non seulement on peut concevoir l'esprit sans faculté motrice, mais on ne peut pas le concevoir autrement.

Or, selon Knutzen, ses adversaires n'ont même pas établi que l'esprit puisse exister sans faculté motrice. Il y a des choses, dit-il, que nous pouvons concevoir distinctement sans certains attributs, qu'elles possèdent néanmoins. — A plus forte raison n'accorde-t-il pas que l'esprit *ne puisse* comporter la faculté motrice. Si l'on entend par pensée la perception consciente ou aperception (pensée pure), la pensée n'exprime pas nécessairement l'esprit tout entier ; si on entend par pensée la faculté de représenter l'univers (de quelque façon que ce soit), comment Knutzen accorderait-il qu'on ne pourra jamais déduire de la pensée la faculté motrice de l'esprit ? Il prétend l'avoir fait lui-même. Rappelons-nous son paragraphe 45 : « La faculté motrice peut facilement se dériver de la faculté représentative. »

De toute l'argumentation cartésienne il ne reste donc rien. Aussi bien nous savons qu'il ne pouvait être question pour les partisans des causes occasionnelles d'essayer de détrôner l'influx physique. La véritable lutte se livre avec les partisans de l'harmonie préétablie.

Objections leibniziennes. — Ici, Knutzen devra répondre à des objections faites du point de vue auquel il prétend se placer lui-même, le point de vue leibnizien. Contre les Cartésiens, il mettait en avant des principes étrangers à leur philosophie, ceux au nom desquels Leibniz avait transformé les doctrines de l'être et de la connaissance. Tout le monde raisonnant bien, on pouvait ne pas s'entendre, car les propositions initiales et les définitions n'étaient pas les mêmes. Maintenant il va réfuter des adversaires avec lesquels il devrait être d'accord. Sa

divergence avec eux est un problème qu'il faudra que la discussion des objections et des réponses nous aide à résoudre.

Les six objections leibniziennes (numérotées de V à X) reposent toutes, sauf la dernière, sur la conception leibnizienne de la nature de la monade, et de la portée des principes de la mécanique.

La V^e^ Objection, « tirée du défaut de changement intrinsèque dans la monade », repose exclusivement sur la nature spirituelle, et par conséquent indivisible, de l'esprit et des éléments du corps. Ces monades sont sans parties, il ne peut donc s'y produire nul changement interne. L'influx ne serait possible au contraire (c'est la majeure de l'argument) que si le corps pouvait provoquer dans l'esprit un changement interne, et réciproquement. La nature même de l'esprit et des éléments du corps exclut donc l'idée d'une action réciproque. — Cet argument selon Knutzen vaut contre ceux qui méconnaissent la nature spirituelle des éléments simples, mais lui n'est nullement forcé d'admettre qu'il faille un mouvement intestin dans l'esprit pour que l'influx physique puisse se produire. « Qui soutiendrait que nul changement de l'esprit ne puisse se produire que par un mouvement interne? Qui a jamais démontré qu'un être simple ne puisse être modifié extrinsèquement d'une autre façon? Il ne faut rien, sinon qu'une monade en modifie une autre, par exemple que les monades du corps dirigent l'esprit, pour qu'il se forme telles images des choses plutôt que telles autres. Mais quand même j'ignorerais la façon dont opère une telle action, je nie que l'influx ne puisse se produire que par un mouvement intestin de l'esprit, et contre l'argument cela suffit. Est-ce qu'il ne faut pas ajouter aux modifications de l'esprit les perceptions elles-mêmes et les autres opérations de l'esprit? Qui donc parmi les défenseurs de l'harmonie accorderait qu'on doive aussi les expliquer par un mouvement intestin? » On voit la force de ce dernier trait : si votre argument porte, dit Knutzen, il porte contre vous-même; vous voulez montrer qu'il est impossible au corps de modifier l'esprit, vous montrez du même coup que la perception est impossible. Ou vous ne prouvez rien, ou vous prouvez trop.

L'objection suivante est d'un tout autre ordre. Il s'agit de

savoir si le système de l'influx physique ne va pas échouer contre un obstacle plus redoutable encore que les principes de telle ou telle métaphysique, à savoir les dernières découvertes de la science. On se rappelle l'intérêt qu'avaient suscité les recherches auxquelles avait donné lieu depuis Descartes le problème mécanique de la conservation de la quantité de mouvement. Leibniz avait réfuté la formule cartésienne, et démontré que ce qui se conserve dans le monde, c'est non la quantité de mouvement, mais la quantité d'action motrice et la quantité de progrès. Or le système de l'influx physique ne se trouvait-il pas condamné par la nouvelle théorie comme par l'ancienne? Les savants ne devaient-ils pas être unanimes à rejeter une intervention de l'esprit qui augmentait d'une manière indéterminée la quantité de force existante? Si le système de l'influx physique troublait l'ordre de la nature, il n'était pas défendable. Tel était le redoutable danger auquel Knutzen devait parer. — Il reconnaît volontiers que « tout système qui trouble l'ordre de la nature doit être rejeté », pourvu que l'on donne au terme « nature » son sens véritable. Mais il devient alors tout à fait injuste d'élever contre l'influx physique une telle accusation. Car la loi nouvelle ne s'applique qu'aux rapports des corps, et c'est lui donner une portée tout à fait abusive que de l'étendre aux esprits. De tout système qui ne conserve pas dans les rencontres que les corps ont *entre eux* la même quantité de force vive, on peut conclure légitimement qu'il trouble l'ordre de la nature. Mais dès que l'on énonce ainsi correctement la loi, sans omettre les restrictions nécessaires, le système de l'influx se trouve à l'abri de toute critique : même s'il était vrai que, grâce à l'action de l'esprit sur le corps, il cessât de se conserver dans l'univers la même quantité de force vive, nous serions en dehors du seul cas où la valeur de la loi leibnizienne soit démontrée.

Les objections que nous abordons maintenant s'affranchissent de toute dépendance à l'égard des théories mécaniques. La VII[e] et la VIII[e] soulèvent des problèmes voisins de celui qu'étudiait le paragraphe précédent, mais ramenés à leur contenu philosophique. Ce n'est plus le principe mécanique de la conservation de la force motrice, ce sont les principes philosophiques de la proportionnalité des effets aux causes, et de

l'équivalence de l'effet total à la cause totale qui servent de normes, d'après lesquelles on va discuter la valeur de la théorie de l'influx physique.

Les effets sont proportionnels aux causes qui les produisent, dit-on d'abord (Obj. VII, § 54), les causes aux effets. Il n'en est pas ainsi des forces de l'esprit et des mouvements du corps : il ne saurait donc y avoir entre eux de rapport de causes à effets, et l'influx physique ne peut exister. — Tout dépend, répond Knutzen, du sens que l'on donne au terme proportion. Si on l'entend comme on doit l'entendre, à la manière des mathématiciens, si on veut dire simplement qu'une cause qui est comme 2 produit un effet qui est comme 2, une cause qui est comme 3 un effet qui est comme 3, alors oui, les causes et les effets sont proportionnels entre eux. Lorsqu'on compare deux effets, et qu'ils sont comme 2 est à 3, il faut que les causes soient aussi comme 2 est à 3. Mais alors, la mineure de l'argument est fausse, car entre les forces de l'esprit et les mouvements du corps, l'expérience même le montre, il y a parfaitement proportion : à un effort double de l'âme correspond dans le corps un effet double. — La mineure ne devient vraie que si l'on prend le terme proportion dans un sens tel que la majeure cesse d'être acceptable. Bilfinger, chez qui Knutzen trouve l'objection, entend par proportion un rapport de grandeur entre deux quantités homogènes, et telles que l'une d'elles, répétée un nombre donné de fois, devienne cela même qu'est l'autre, l'égale, ou la surpasse. Il ramène donc la proportionnalité des causes et des effets à une sorte d'homogénéité de nature. Mais, comment soutenir alors qu'il doive y avoir proportion entre les causes et les effets? Les causes sont des forces, des efforts, des substances, les effets des accidents, des changements, des modifications, des limites. Or avec deux, trois, quatre modifications, on ne peut faire une force ; deux ou trois accidents combinés ne peuvent former une substance. — Toute la force apparente de l'objection repose donc sur un malentendu : dès qu'on donne au principe sur lequel on s'appuie le seul sens où il soit acceptable, on n'en peut rien tirer contre l'influx physique.

L'effet dans son intégrité est équivalent à la cause tout entière, dit encore Bilfinger. Mais dans le système de l'influx physique, l'effet est plus grand que la cause. Non seulement

le mouvement dans les organes sensoriels donne naissance au mouvement du fluide nerveux dans le cerveau, d'où sort encore un autre mouvement, — et ces mouvements réalisent déjà l'effet dans sa plénitude, — mais outre cet effet, il y en a encore un autre, à savoir la représentation dans l'esprit, ce qui rend l'effet plus grand que la cause. Donc ce prétendu effet n'en est pas un, et il n'y a pas d'influx physique (obj. VIII, § 55). — Comment, reprend Knutzen, faut-il entendre cette majeure : l'effet dans son intégrité est équivalent à la cause tout entière? Si Bilfinger veut dire que la cause et l'effet peuvent être réduits à l'unité, que l'un des termes est homogène à l'autre et peut lui être substitué, sa proposition n'est pas acceptable. Si, au contraire, il entend cette égalité de la cause et de l'effet comme Wolf, lorsque ce philosophe écrit (*Ontol.*, § 926) : l'effet égal à la cause efficiente, c'est l'effet total qu'elle peut produire, étant donnée sa puissance, il n'y a pas d'objection à élever contre sa majeure. Mais alors, on ne peut plus dire que le système de l'influx physique suppose un effet plus grand que la cause, car d'une part, la communication du mouvement est parfaitement suffisante, étant donnée la nature des monades, pour faire naître les perceptions là où elle les provoque, d'autre part elle ne crée pas la force représentative, mais lui donne seulement sa direction. La perception sensible ne dépend pas tout entière de l'action des éléments de la matière sur l'esprit, « les perceptions ne sont pas versées comme un liquide dans l'esprit ». — Cette réfutation est tout à fait analogue à celle de l'objection précédente. Knutzen, en redressant la thèse de la proportionnalité de la cause et de l'effet, la rend inoffensive pour son système.

Avec la IX^e^ Objection, nous revenons à l'examen de la nature des substances simples et de ses conséquences. Comme lorsqu'il discutait la V^e^ objection, Knutzen doit prouver que la simplicité de l'esprit n'exclut pas son système. Cette fois, il s'agit de savoir si une substance simple, telle l'âme, peut posséder la force motrice. Non, disent les adversaires de l'influx, car elle résisterait alors dans le même temps à n'importe quel choc venant des autres substances pourvues de force motrice : pour quelle raison, en effet, résisterait-elle à un choc plutôt qu'à l'autre? Elle posséderait donc à la fois

des forces multiples, et même ferait en même temps des efforts directement opposés. Or un être simple ne peut pas posséder à la fois plusieurs forces, et encore moins plusieurs forces qui se contrarient. La simplicité d'une substance finie est donc incompatible avec la force de mouvoir, que suppose évidemment l'influx physique. — D'abord, répond Knutzen, il n'est nullement nécessaire qu'une substance douée de force motrice fasse des efforts en sens opposés. Certes, dans cette idée imaginaire qu'est la notion abstraite du choc, il n'y a pas de raison suffisante pour que la monade résiste à un choc plutôt qu'à un autre ; mais c'est dans ce qui coexiste avec cette monade, dans les choses avec lesquelles elle entre en conflit, qu'il faut chercher la raison de la direction de sa résistance. Les notions imaginaires et abstraites d'espace et de temps ne nous fourniraient pas davantage une raison pour qu'un être existe dans un espace ou dans un temps donné plutôt que dans un autre. Mais il y a plus : quand même une substance agirait au même moment en des sens opposés, cela n'exclurait pas nécessairement la simplicité de cette substance. Ce qui ne peut coexister dans un être simple, c'est plusieurs forces substantielles et originaires, non plusieurs forces accidentelles, ou plusieurs déterminations de la même force originaire.

La X[e] et dernière OBJECTION serait bien redoutable pour Knutzen si elle n'était pas aussi mal fondée que les précédentes : à ce théologien, à ce piétiste, on déclare qu'il ruine l'immortalité de l'âme ! Tout système en effet selon lequel les sensations dépendent de l'action du corps sur l'esprit est dans ce cas, car le corps une fois détruit, c'est-à-dire la cause disparue, les sensations en tant qu'effet se trouvent supprimées. L'esprit resterait après la mort perpétuellement enseveli comme dans le plus profond sommeil, et il ne faudrait pas le dire immortel. — Mais un tel raisonnement repose sur les trois affirmations suivantes : l'existence des sensations de notre esprit est subordonnée à l'existence de notre corps actuel ; elle est subordonnée en tout cas à l'existence d'un corps quel qu'il soit ; notre esprit n'est immortel que s'il doit éprouver éternellement des sensations. Or il n'en est pas une que Knutzen puisse accepter. — D'abord il pense avec Leibniz que l'esprit, séparé du corps actuel, s'unit ou reste joint à un corps plus subtil. Dès lors des

sensations pourront être provoquées par l'action de ce corps plus subtil dont la pensée sera pourvue après la mort, et « que ces sensations soient semblables à celles que nous éprouvons maintenant ou dissemblables, peu importe ». — « L'esprit fût-il d'ailleurs après la mort séparé de tout corps, il sera entouré d'autres monades qui remplissent tous les espaces de l'univers. C'est par l'action de ces monades que peut être suppléé à ce que fournissait auparavant le corps : des représentations des choses présentes pourront être provoquées dans l'esprit, sinon selon la situation du corps, du moins selon la situation et le lieu occupés par l'esprit dans l'univers. » — Mais les sensations elles-mêmes sont-elles donc nécessaires à l'existence de l'âme ? Knutzen croit trouver à cette question une réponse négative dans son propre système. « L'âme n'est pas un être purement passif, dans lequel rien ne trouve place que les impressions provoquées par le corps, il s'en faut tellement que même lorsqu'elle éprouve des sensations, elle ne se comporte pas d'une façon purement passive » (§ 43). Puisque l'âme, loin de se confondre avec ses sensations, n'est jamais purement passive, il n'y a nulle contradiction à admettre qu'elle subsiste sans en éprouver aucune. Knutzen ne croit pas d'ailleurs qu'il en soit ainsi, il tient seulement à montrer que l'accusation opposée à son système de compromettre l'immortalité de l'âme est purement arbitraire et ne peut trouver nulle part un point d'appui solide.

CHAPITRE III

TRANSFORMATION QU'IMPOSE AUX VÉRITABLES PRINCIPES LEIBNIZIENS UNE TELLE CONCILIATION. CRITIQUE DE L'ŒUVRE DE KNUTZEN

Nous connaissons assez maintenant l'œuvre de Knutzen pour essayer de la juger. Atteint-elle son but, qui est de fonder le système de l'influx physique sur les principes de la Monadologie?

Pour nous en rendre compte, il nous faut, en revenant aux textes leibniziens, nous rappeler quels sont ces principes, il nous faut comprendre s'ils peuvent s'accorder avec l'influx physique. Knutzen dissocie dans l'œuvre du grand philosophe la notion de la monade, substance individuelle, du système de l'harmonie préétablie entre les monades, mais une telle dissociation est-elle possible?

S'il n'en est rien, nous aurons à rechercher ce que l'auteur du *Système des causes efficientes* conserve d'originairement leibnizien, de quelle façon et pour quelles raisons ces données primitives se transforment de manière à rendre possibles l'exclusion du système de l'harmonie préétablie et l'introduction de la notion d'influx. Nous avons vu comment il justifie l'attribution à des esprits conçus comme des substances représentatives, et à des corps conçus comme des composés de substances représentatives, de la faculté d'agir réellement et efficacement sur les autres substances, nous pourrons donc essayer de déterminer avec précision à quel moment se prépare, puis s'accomplit, le renouvellement du système.

SECTION I

NATURE DU LIEN QUI UNIT CHEZ LEIBNIZ L'HARMONIE PRÉÉTABLIE A LA NOTION DE MONADE

Nous nous excusons d'avoir à rappeler ici des faits historiques connus et des textes célèbres. Mais il faut que nous ayons, dans notre étude de la combinaison tentée par Knutzen de l'influx physique avec la monadologie, un point de comparaison très précis. Il va sans dire que nous n'étudions par l'harmonie préétablie pour elle-même et avec toutes les conséquences qu'elle comporte : ce serait prétendre résumer le système leibnizien tout entier. Notre objet est uniquement de remettre sous les yeux du lecteur le rapport entre l'harmonie préétablie et la notion de monade, tel que Leibniz l'a conçu lui-même.

Nous nous référerons donc seulement au *Discours de Métaphysique* de 1685[1], aux *lettres* que Leibniz écrivit à l'occasion de ce traité *à Antoine Arnauld*[2], au *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, de 1695[3], et (dans la Section II) au texte de la *Controverse* qui s'ensuivit *avec Foucher et avec Bayle*[4].

1. Foucher de Careil, *Nouvelles lettres et Opuscules inédits de Leibniz*, 1857, pp. 330-378. — Gerhardt, t. IV, pp. 427-463.

2. F. de Careil, pp. 207-316. — Paul Janet, *Œuvres phil. de Leibniz*, 1866, t. I, pp. 577-586. — Gerhardt, t. II, pp. 11-138.

3. *Journal des Savants* des 27 juin et 4 juillet 1695 (pp. 294 et 301). — Erdmann, 124.

4. *Réponse de M. Foucher à M. Leibniz sur son nouveau système de la communication des substances* (*Journal des Savants*, 12 septembre 1695). — Erdmann, 129.

Lettre de Leibniz dans l'*Histoire des ouvrages des savants*, février 1696 (sans titre et sans nom d'auteur). — Erdm., 133.

Eclaircissement du nouveau système... pour servir de réponse au mémoire

1. Les propositions du *Discours de Métaphysique* de 1685 paraissent particulièrement précieuses. D'une part, Leibniz est arrivé à la pleine maîtrise de son système, d'autre part, comme il a pour objet, non de répondre à des objections, mais de suivre le développement de sa propre pensée, il ne saurait être soupçonné de substituer, même en toute bonne foi, à son point de vue personnel celui qui offre le moins de prise aux attaques [1].

Nous sommes en présence d'une exposition synthétique. Leibniz part du principe suprême : la perfection de Dieu en bonté et en puissance [2], et il va enchaîner les propositions dans l'ordre même où, selon lui, elles se conditionnent et s'engendrent [3]. Or, avant d'arriver à la théorie de l'harmonie préétablie, il expose la théorie des monades [4] considérée sous sa forme la plus profonde; il montre comment chaque substance individuelle exprime toutes les autres et enveloppe tout l'avenir.

de M. Foucher (*Journal des Savants*, 2 et 9 avril 1696). — Erdmann, 131.

Troisième éclaircissement : *Extrait d'une lettre de M. Leibniz sur son hypothèse de philosophie* (*Journal des Savants*, 19 novembre 1696). — Erdm., 134.

Lettre à l'auteur de l' « Histoire des ouvrages des savants », contenant un éclaircissement des difficultés que M. Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'âme et du corps (*Hist. des ouvr. des savants*, juillet 1698). — Erdm., 150.

Réplique aux réflexions contenues dans la deuxième édition du « Dictionnaire critique de M. Bayle, article « Rorarius », sur le système de l'harm. pr. (*Histoire critique de la Républ. des Lettres*, t. XI, 1702). — Erdm., 183.

Lettre à M. Bayle, 1702. — Erdm., 191.

1. Dans ses lettres, on sait que Leibniz essaye généralement d'accommoder son style à l'intelligence et aux habitudes de ses correspondants (Cf. lettre à Rem. de Montmort, août 1714; Erdm., 704[a]) : la pensée elle-même peut s'en ressentir.

2. Il mettra le rôle de ce principe particulièrement en lumière en 1697, dans le *De Rerum originatione radicali* (Erdm., 147) et d'une façon générale dans tous ses ouvrages de métaphysique.

3. Voici cet ordre, sur lequel l'attention est encore appelée par le sommaire (Ed. F. de Careil, p. 207) : Optimisme, — inviolabilité de l'ordre établi par Dieu, auquel se conforment même les miracles, — nature des substances individuelles, dont chacune exprime tout l'univers à sa manière, — réfutation de la théorie cartésienne de la nature du corps et conséquemment théorie nouvelle de l'étendue, — déterminisme universel n'excluant pas la contingence, — harmonie préétablie, — substitution de la formule de la conservation de la force à la formule cartésienne de la conservation de la quantité de mouvement, — finalisme, — détermination de la connaissance claire et distincte, — étude du problème théologique de la liberté, — rapport de l'âme et du corps, — excellence des esprits, — révélation de Jésus-Christ.

4. Leibniz n'emploie pas encore ces noms qu'il rendra célèbres plus tard : monade, miroir de l'univers, harmonie préétablie, mais ce sont exactement les mêmes idées qu'il exprime par d'autres termes.

Il est vrai que, de toute façon, il serait naturel que Leibniz traversât le problème de la nature de la substance avant de s'attaquer à celui du rapport entre les substances; et qu'on ne peut dire *a priori*, lorsqu'il ajoute une proposition à la série des propositions antérieures, si elle sort nécessairement des précédentes, ou si elle en est seulement une conséquence possible parmi d'autres. Mais à l'examen, on voit que la solution du problème de la nature de la substance impose nécessairement la théorie de l'harmonie préétablie. Dès en effet que « chaque substance singulière exprime tout l'univers à sa manière, et que dans sa notion tous ses événements sont compris avec toutes leurs circonstances, et toute la suite des choses extérieures » (§ 9 du sommaire), dès que « la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera à jamais » (§ 13 du sommaire), il faut bien que d'une façon quelconque un accord existe entre les développements respectifs de toutes les substances singulières, à l'exclusion de toute action directe de l'une sur l'autre. Cette « suite des choses extérieures » comprise dans la notion de chaque substance n'étant que l'expression des autres substances, la définition de la substance se trouve impliquer l'harmonie entre les substances. Or cette harmonie ne peut trouver sa source que dans le principe suprême des choses, c'est-à-dire en Dieu.

Ces points acquis laisseraient encore le choix libre entre des théories diverses, s'il y avait pour la puissance divine plusieurs façons de se manifester. Mais la perfection de Dieu implique qu'il ne fait rien hors de l'ordre, il n'est pas même possible de feindre des événements qui ne soient pas réguliers (§ 6 du sommaire); les miracles eux-mêmes sont conformes à l'ordre général (§ 7 du sommaire). Leibniz a posé ces propositions tout de suite après celle qui affirme la perfection divine : elles découlent des règles de perfection de la divine conduite. Il est donc nécessaire que l'harmonie entre les substances soit établie une fois pour toutes, et que, bien loin d'être l'occasion de dérogations aux lois générales, elle soit le principe de ces lois. Ainsi se trouve exclue toute intervention particulière de Dieu à l'occasion de telle ou telle modification de quelque substance : le cercle des possibilités s'est tellement resserré que nous n'avons plus même le choix entre deux explications.

Leibniz met bien en lumière cet enchaînement de ses théories. Au paragraphe 14 de son *Discours de Métaphysique*, il définit audacieusement la substance individuelle « une pensée effective de Dieu ». Chaque substance individuelle exprime tout l'univers, et elle reste individuelle parce qu'elle l'exprime à son propre point de vue. Or cet enveloppement de l'univers entier et cette individualité s'expliquent à la fois par le fait que la substance individuelle n'est qu'une pensée de Dieu réalisée, substantialisée, « rendue effective[1] ».

Ici s'opère sans effort le passage à la théorie de la concomitance (c'est-à-dire de l'harmonie préétablie). Si chaque substance est une vue de Dieu réalisée, elle se suffit à elle-même, elle participe à la perfection, à l'omniscience, à la prescience de Dieu, elle enveloppe en elle tout le développement futur du monde en même temps que tout son propre devenir, et il faut que sa liaison avec les autres substances ne soit pas une dépendance.

Dès maintenant, les deux problèmes de la *nature* des substances, et de leur *communication*, sont tellement fondus, constituent un tout tellement indivisible, que nous saurions à peine dire si le paragraphe suivant du *Discours de Métaphysique*, le paragraphe 15, qui explique que les phénomènes qui nous appartiennent, qui constituent notre individualité, sont ceux « que nous exprimons plus parfaitement », et « que nous attribuons aux autres substances ce que chacune exprime le mieux », expose la nature de la substance individuelle ou la thèse de l'harmonie préétablie.

2. S'il en était besoin, la discussion passionnée que provoqua ce *Discours de Métaphysique* entre Leibniz et Antoine Arnauld confirmerait pleinement notre interprétation. Il y eut entre l'auteur du nouveau système et le célèbre théologien un malentendu qui vint précisément de ce que ce dernier examinait l'une

1. « Dieu regarde toutes les faces du monde de toutes les manières possibles, puisqu'il n'y a point de rapport qui échappe à son ommiscience ; le résultat de chaque vue de l'univers comme regardé d'un certain endroit est une substance qui exprime l'univers conformément à cette vue, si Dieu trouve bon de rendre sa pensée effective et de produire cette substance. »

après l'autre deux théories indivisibles, et par là en faussait le sens. Lorsque Leibniz put lui faire comprendre sa véritable pensée, Arnauld, sans accepter pour cela la nouvelle théorie, vit qu'elle n'entraînait nullement les conséquences qui l'avaient d'abord indigné.

Leibniz avait communiqué à Arnauld, par l'intermédiaire du landgrave Ernest de Hesse-Rhinsfeld, son *Discours de Métaphysique*[1]. Il était désireux de savoir quelles réflexions suggéreraient ses idées métaphysiques au Cartésien dont le *Traité des vraies et des fausses idées* lui avait donné l'occasion, deux ans auparavant, de rédiger sa dissertation *De Cognitione, veritate, et ideis*. La réponse du fougueux Janséniste au prince[2] avait été si désobligeante, si injuste et si brutale à l'égard de Leibniz[3] que celui-ci fut stupéfait, peiné et offensé[4]. Il répondit cependant par une longue lettre d'explications sur les passages si violemment condamnés, envoyée au landgrave pour être montrée à Arnauld[5]. C'est que, comme il le dit dans la lettre confidentielle adressée au prince en même temps que l'autre, il ne veut pas perdre « tout le plaisir et toute la satisfaction qu'il avait attendue d'une collation douce et raisonnable ». La tentative conciliante de Leibniz eut un heureux succès. Arnauld répondit en fort bons termes, et la discussion, ainsi remise dans le ton qui convenait, se poursuivit de la façon la plus intéressante.

1. Voir la lettre de Leibniz au prince Ernest, du 11 février 1686. Edit. Paul Janet, tome I, p. 577.

2. Cette lettre du 13 mars 1686 manque, comme celle du 11 février, dans l'édition Foucher de Careil. Elle se trouve tome I, page 580, dans l'édition Paul Janet.

3. « Ne vaudrait-il pas mieux qu'il (Leibniz) laissât là ces spéculations métaphysiques qui ne peuvent être d'aucune utilité ni à lui, ni aux autres, pour s'appliquer sérieusement à la plus grande affaire qu'il puisse jamais avoir, qui est d'assurer son salut en rentrant dans l'Eglise, dont les nouvelles sectes n'ont pu sortir qu'en se rendant schismatiques. » Lettre d'Arnauld, du 13 mars 1686.

4. « ... J'avoue que j'ai eu beaucoup de peine de supprimer l'envie que j'avais tantôt de rire, tantôt de témoigner de la compassion, voyant que ce bonhomme paraît, en effet, avoir perdu une partie de ses lumières, et ne se peut empêcher d'outrer toutes choses comme font les mélancoliques... J'admire la différence qu'il y a entre nos saints prétendus et entre les personnes du monde... Le P. Malebranche avait publié des écrits que M. Arnauld a traités d'extravagants, à peu près comme il fait à mon égard, mais le monde n'a pas toujours été de son sentiment... Il est dangereux de se commettre avec ces gens-là, et V. A. S. voit combien on doit prendre de mesures...» Leib. au prince Ernest, 2 avril 1686. — F. de Car., p. 211. — Cette lettre manque dans l'édition P. Janet.

5. Lettre du 12 avril 1686. — Foucher de Careil, p. 214 ; P. Janet, p. 582.

Qu'est-ce donc qui, dans la communication de Leibniz, avait tant indigné Arnauld que la discussion avait failli devenir impossible?

Arnauld juge que Leibniz nie la liberté de Dieu à l'égard du genre humain. Leibniz, bien entendu, ne dit nulle part que Dieu n'est pas libre, mais il dit « que la notion individuelle d'Adam enferme tout ce qui lui doit arriver, et à sa postérité », d'où Arnauld conclut que tout ce qui doit arriver, étant enfermé dans la notion individuelle d'Adam, ne dépend plus de la libre volonté de Dieu.

Il faut reconnaître qu'Arnauld était bien excusable de comprendre les choses de cette façon. Leibniz avait eu beau affirmer « la contingence des vérités » et « le libre arbitre de Dieu et des créatures » dans le paragraphe même de son sommaire (§ 13) qui semblait à Arnauld les rendre impossibles, l'enseignement d'un déterminisme rigoureux fondé sur la liberté et la contingence, la conception des « raisons qui inclinent sans nécessiter », toute cette théorie était assez nouvelle et assez originale pour ne laisser d'abord dans l'esprit du lecteur qu'une impression de trouble, le sentiment de la négation timide du libre arbitre en Dieu et chez les hommes, et, si le lecteur était un théologien, la conviction qu'il se trouvait en face d'une hérésie. — Mais nous voyons ici les effets curieux de l'esprit de conciliation. Leibniz emploie le même art souple et ingénieux à rendre invisible son originalité que d'autres à faire paraître la leur. On ne peut même pas dire qu'il la dissimule, il fait mieux : il l'oublie. Il accueille de si grand cœur les idées banales à force d'être acceptées, inoffensives, orthodoxes, qu'il les fait complètement siennes, et doucement les transforme tout en les célébrant. Aussi, qu'il est étonné lorsqu'on découvre dans ses pensées une originalité dangereuse! Il n'a pourtant fait que répéter ce que professent tous les théologiens — à la réserve de quelques hérétiques! Ainsi, que l'adversaire prenne garde! Lorsqu'il invoque l'article de foi unanimement accepté de la liberté divine, c'est lui qui est l'hérétique. Et si Leibniz ne le lui dit pas, c'est parce qu'il veut bien admettre que l'autre a parlé « contre ses propres lumières et sentiments », et c'est « parce qu'il n'est pas assez peu équitable pour l'imiter et pour lui imputer un dogme dangereux [1].»

1. *Lettre confidentielle au prince*, 2 avril 1686. Foucher de Careil, p. 213.

Dès lors que Leibniz se refuse à admettre que sa doctrine apporte quoi que ce soit de déconcertant pour un théologien orthodoxe, il ne peut que trouver fort mauvais le peu de cas que fait Arnauld de son affirmation formelle relative à la liberté de Dieu, entièrement sauvegardée selon lui dans son système. Il fait appel à son équité, et s'efforce de lui faire comprendre à quel point cette affirmation était sincère, réfléchie et justifiée.

Arnauld craint que dans le système de Leibniz la liberté de Dieu ne soit enchaînée par ses premiers décrets. La notion individuelle voulue par Dieu à l'origine enfermant en elle tout l'avenir, Dieu ne devient-il pas, après son premier acte, impuissant à rien changer dans l'univers, et inutile à son développement ?

Mais aux yeux de Leibniz, c'est précisément la perfection de Dieu qui implique qu'il se trouve lié par ses propres décrets : « Il est peu digne de Dieu de le concevoir, sous prétexte de maintenir sa liberté, à la façon de quelques Sociniens, et comme un homme qui prend des résolutions selon les occurrences, et qui maintenant ne serait plus libre de créer ce qu'il trouve bon, si ses premières résolutions à l'égard d'Adam ou autres enfermaient déjà un rapport à ce qui touche leur postérité, au lieu que tout le monde demeure d'accord que Dieu a réglé de toute éternité toute la suite de l'univers, sans que cela diminue sa liberté en aucune manière. »

Si Arnauld peut commettre cette erreur, et porte ainsi atteinte à la grandeur de Dieu au moment où il croit la défendre, c'est qu'il considère *séparément* et *successivement* la nature de la notion individuelle et l'accord de cette notion avec les autres. Il lui semble que Dieu veut l'existence d'une substance déterminée, et subit *ensuite*, sans les avoir voulues, les conséquences de cette existence, c'est-à-dire tout ce que suppose l'accord de la substance créée avec les autres. C'est tout au contraire parce qu'il voulait ces conséquences aussi bien que l'existence de l'individu qu'il l'a choisi plutôt qu'un autre. Ces événements qui découlent de la nature de la notion individuelle considérée, bien loin de surprendre la sagesse divine et de constituer des obstacles à sa puissance, ont figuré parmi les motifs de son choix, et, en réalisant ses vues sans qu'il ait à intervenir, confirment sa puissance. L'objection *détache les volontés de Dieu*

les unes des autres, qui pourtant ont du rapport ensemble [1]. Dieu n'a pas choisi « un Adam vague, mais un tel Adam, dont une parfaite représentation se trouve parmi les êtres possibles dans les idées de Dieu, accompagné de telles circonstances individuelles..... Dieu, le choisissant, a déjà égard à sa postérité, et choisit en même temps l'un et l'autre [2]. » « Plus on est sage, moins on a de volontés détachées et plus les vues et les volontés qu'on a sont compréhensives et liées ; et chaque volonté particulière renferme un rapport à toutes les autres, afin qu'elles soient le mieux concertées qu'il est possible [3]. »

Arnauld ne comprit pas Leibniz. Dans sa réponse (13 mai 1686), il s'excuse de la façon la plus noble de ses premiers torts, il prouve qu'il a fait un effort sincère pour entrer dans la pensée de son correspondant, mais ses objections font apparaître qu'il ne parvient pas à se placer au même point de vue que lui. Il ne peut s'accommoder de la conception nouvelle de la liberté. Fidèle disciple de Descartes, il ne veut pas de borne à la puissance de la volonté divine, fût-ce celle qui tient à la connexion nécessaire des possibles. Même lorsqu'il paraît faire des concessions, on sent fort bien qu'il n'y a pour lui qu'une véritable liberté, celle de *commencer vraiment quelque chose*. Les objections qu'il maintient contre Leibniz, et dont nous n'avons pas à faire l'exposition ici, n'ont un sens que du point de vue d'un philosophe pour qui la liberté, c'est le libre arbitre, et un libre arbitre dans lequel, quoi qu'il puisse dire, entre comme élément la liberté d'indifférence.

Leibniz ne se décourage pas et la correspondance se poursuit. Il ne se lasse pas de répéter ce qui peut éclairer sa conception de la liberté et montrer que, loin d'abaisser la puissance divine, elle la porte au plus haut degré. A cette fin, il revient sans cesse sur la nature de la substance individuelle et sur l'hypothèse de la concomitance ou de l'accord des substances entre elles : chacune de ces théories ne se comprend qu'à la lumière des autres ; expliquer l'une, c'est exposer les autres.

Il maintient, bien entendu, le déterminisme rigoureux qu'implique l'enveloppement de tous les événements humains dans la notion individuelle d'Adam, mais cela n'ôte rien à l'importance

1. *Lettre de Leibniz*, du 12 avril 1686. — F. de Careil, p. 217.
2. *Ibid.*, p. 218.
3. *Ibid.*, p. 218.

des décrets libres de Dieu ; ils n'en ont au contraire que plus de portée.

Ainsi le décret libre de Dieu qui réalise l'existence d'Adam ne vise pas plus Adam que toutes les autres notions individuelles qu'Adam enveloppe [1]. Mais il faut aller plus loin : qu'est-ce donc qu'Adam, sinon ce que sa notion enveloppe ? Une substance individuelle n'est qu'une certaine expression de l'univers: le décret libre de Dieu qui crée Adam crée par là même tel univers ; on peut dire qu'Adam n'est pas autre chose que l'expression du choix divin d'un des mondes possibles, à savoir le meilleur. Adam n'est donc pas seulement le premier terme d'une série qui nécessiterait les autres, il est la série elle-même ramenée à l'unité d'un individu. Quel contre-sens d'objecter à Leibniz qu'il supprime la liberté divine au moment même où il suppose que cette liberté s'exprime ! Arnauld s'imagine que Dieu, en décrétant tel Adam, renonce à décréter tel monde, parce qu'il ne voit pas que décréter l'un, c'est décréter l'autre. Dieu n'a pas à recommencer sans cesse ce que par la vertu de sa puissance il a accompli d'un seul coup.

Pour Leibniz, la notion individuelle n'est pas autre chose qu'un point de vue sur l'univers : ce qui en est la condition nécessaire et suffisante, c'est le fait de son accord avec le reste de l'univers choisi ; ce qui en constitue l'individualité, c'est la façon dont elle s'accorde avec les autres notions individuelles. Logiquement, il ne saurait y avoir d'antériorité de la notion de la substance individuelle à celle de la communication des substances. Pour qu'il y ait communication, c'est-à-dire accord et concomitance entre les substances individuelles, il faut qu'il existe des substances individuelles ; mais réciproquement, pour qu'il y ait une substance individuelle, il faut qu'il y ait les autres, puisqu'elle n'existe qu'en tant qu'elle les exprime, et il faut qu'il y ait concomitance, sans quoi l'expression par chaque substance de toutes les autres n'est plus possible, et en même temps que cette expression disparaissent les substances elles-mêmes.

Cependant Leibniz ne paraît-il pas poser lui-même la notion de substance individuelle avant celle de l'accord des substances, et provoquer par là le malentendu entre Arnauld et

1. Voir la *Lettre de Leibniz* du 14 juillet 1686.

lui? C'est que l'exposition d'un système est forcément discursive. Il faut bien commencer par quelque chose, et même si la nature véritable de la substance ne se comprend que par la théorie de la communication des substances, il faut nécessairement dire ce que sont les substances avant de parler de leur rapport. Leibniz a été obligé d'« expliquer en quoi consiste la notion d'une substance individuelle » dès le paragraphe 8 de son *Discours de Métaphysique*, alors que la théorie de la concomitance n'est examinée en elle-même qu'au paragraphe 14. Il ne peut donc pas faire autrement que de présenter cette dernière théorie comme une conséquence de l'autre. Aussi, lorsqu'Arnauld, à demi satisfait en ce qui concerne la liberté de Dieu (lettre du 28 septembre 1686), « supplie Leibniz de lui éclaircir deux choses qui lui semblent considérables, mais qu'il ne comprend pas bien[1] », dont l'une est précisément l'hypothèse de la concomitance, Leibniz, après avoir expliqué, ajoute: « Tout cela, ce ne sont que des conséquences de la notion d'une substance individuelle qui enveloppe tous ses phénomènes[2]. » — Mais on voit sans peine qu'il n'y a rien là qui infirme nos assertions antérieures. Qu'on ne puisse exposer en même temps les divers aspects d'une même thèse, cela n'en fait pas disparaître la connexité. Les deux affirmations leibniziennes relatives à la nature de la substance individuelle et au rapport des substances se conditionnent mutuellement : Leibniz a impliqué la concomitance dans sa définition même de la substance[3].

3. Nous sommes en droit de considérer comme définitifs les textes que nous venons d'étudier, car Leibniz les a expressé-

1. Édit. Foucher de Careil, p. 298.

2. Lettre du 28 novembre-8 décembre 1686. — F. de Careil, p. 238. — De même, dans la note qu'il avait préparée pour Arnauld sur l'hypothèse de la concomitance, ses premières paroles sont: « L'hypothèse de la concomitance est une suite de la notion que j'ai de la substance... », et il reprend deux pages plus loin : « L'hypothèse de la concomitance ou de l'accord des substances entre elles suit de ce que j'ai dit que chaque substance individuelle enveloppe pour toujours tous les accidents qui lui arriveront et exprime tout l'univers à sa manière. »

3. Leibniz fonde, nous venons de le voir, l'hypothèse de la concomitance sur la nature de la substance individuelle. Mais, dès qu'il a voulu « expli-

ment confirmés dix ans plus tard. Lorsque, sous le nom de *Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, il résume sa doctrine en juin et juillet 1695 pour les lecteurs du *Journal des Savants*, il commence par rappeler qu'il en a déjà discuté la vérité avec Arnauld [1]. D'ailleurs le nouvel exposé, très systématique, fait lui-même admirablement ressortir la liaison des propositions leibniziennes essentielles. L'ordre adopté n'est pas le même que dans le *Discours de Métaphysique*. Leibniz ne commence pas par une définition aussi complète et adéquate que possible de la substance. Il se contente d'abord d'indiquer l'insuffisance, pour expliquer la nature, des principes cartésiens qui l'avaient d'abord charmé, et de les compléter par l'introduction de la notion de *force*. Il réhabilite ainsi les formes substantielles considérées comme des forces primitives, indivisibles et éternelles. Puis il réfute le système des causes occasionnelles ; et, arrivant à sa propre hypothèse sur le mode de communication des substances, dans un même paragraphe, le paragraphe 14, il nous résume l'*hypothèse des accords* et nous révèle la théorie profonde de la substance individuelle et plus particulièrement de l'âme, qui se trouve liée à cette hypothèse, la théorie de la *nature représentative de l'âme* [2].

A cet égard le *Système nouveau* est mieux composé que le *Discours de Métaphysique*. Cette fois, tout ce qui dépend de cette idée maîtresse d'un univers de substances qui se reflètent les unes les autres se trouve concentré en un même point. La théorie de la nature véritable des substances et celle de leur communication, confondues dans l'exposition, comme elles le

quer en quoi consiste la notion d'une substance individuelle (§§ 8 et 9 du *Discours de Métaphysique*), il a été obligé de faire intervenir, bien avant de la traiter pour elle-même, l'hypothèse de la concomitance : « Quand on considère bien la connexion des choses, on peut dire qu'il y a de tout temps dans l'âme d'Alexandre des restes de tout ce qui lui est arrivé, et les marques de tout ce qui lui arrivera, et même des traces de tout ce qui se passe dans l'univers, quoiqu'il n'appartienne qu'à Dieu de les reconnaître toutes. » (§ 8.) — « Toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon... Toute substance exprime, quoique confusément, tout ce qui arrive dans l'univers, passé, présent, ou avenir..., toutes les autres substances expriment celle-ci à leur tour, et s'y accommodent. » (§ 9.) Édit. Foucher de Careil, pp. 338, 339.

1. Erdm., 124a.
2. Erdm., 127b.

sont réellement dans la constitution du système, s'opposent ensemble à une théorie préliminaire, celle des unités véritables ou des forces primitives[1], exacte aussi, mais d'un autre point de vue, et qui ne rend pas compte encore de la réalité intérieure constitutive de l'être.

Une autre très légère anomalie se trouve supprimée grâce à cette meilleure méthode d'exposition. Jusqu'à présent Leibniz ne considère la « concomitance » que comme une hypothèse ; il semble beaucoup plus sûr de lui lorsqu'il enseigne la nature de la substance qui cependant, nous l'avons montré, en est inséparable[2]. Dans le *Système nouveau*, il solidarise les deux idées et croit pouvoir déclarer décidément qu'il y a là *plus qu'une hypothèse*[3].

Comment eût-il pu en être autrement ? A l'époque où nous sommes arrivés, le système de la *concomitance*, pour lequel son inventeur préfère désormais le nom de système de l'*harmonie préétablie*[4], est devenu peu à peu le centre de toute la doctrine. S'il restait hypothétique, il communiquerait ce caractère à toutes les autres thèses. Sa liaison avec tant de notions que Leibniz pense avoir rendues certaines lui sert de garantie et consacre sa valeur. De plus en plus, il devient nécessaire dans tous les sens du terme : nécessaire à la puissante philosophie dont il est la clef de voûte, nécessaire en lui-même, parce que sans lui on ne peut aboutir qu'à des concepts contradictoires. « Vous reconnaissez avec une sincérité louable », écrit Leibniz à Foucher[5], « que mon hypothèse de l'harmonie ou de la concomitance est possible. Mais vous ne laissez pas d'y avoir quelque répugnance, sans doute parce que vous l'avez crue purement arbitraire, pour n'avoir point été informé qu'elle suit de mon sentiment des unités, car tout y est lié... Vous demandez quel avantage j'y trouve ?... Lorsqu'une chose ne saurait manquer d'être, il n'est pas nécessaire, pour l'admettre, qu'on demande à quoi elle peut servir... » Il serait vain de chercher dans de telles paroles un artifice pour fuir la dis-

1. *Syst. nouv.*, § 3 ; Erdm., 124[b] et 125[a].

2. « *L'hypothèse* de la concomitance est une suite de la *notion* que j'ai de la substance. » *Note sur l'hypothèse de la concomitance*. F. de Careil, p. 280.

3. Erdm., 128[a,b].

4. C'est dans la réponse à Foucher, d'avril 1696, que nous avons rencontré l'expression pour la première fois. Erdm., 131[b], 132[b].

5. *Journal des Savants*, avril 1696. Erdm., 131[b].

cussion, puisque Leibniz ne se fait pas faute de rappeler aussitôt tous les avantages de son système. Jamais d'ailleurs il ne refuse de justifier ses assertions. Mais il avait si puissamment systématisé ses idées qu'il ne pouvait plus hésiter sur la certitude de celles mêmes qui, par leur audace métaphysique, attiraient les plus violentes attaques : c'eût été mettre en suspicion la valeur de toute sa doctrine, la rectitude et la vigueur de sa propre pensée. A ses yeux, l'harmonie préétablie devait compter désormais parmi les choses qui ne peuvent « manquer d'être ».

SECTION II

RUPTURE PAR MARTIN KNUTZEN DU LIEN ÉTABLI PAR LEIBNIZ ENTRE LA NOTION DE MONADE ET L'HARMONIE PRÉÉTABLIE. SUBSTITUTION DE L'INFLUX PHYSIQUE A L'HARMONIE. CRITIQUE DE CETTE DOUBLE OPÉRATION

La liaison établie par Leibniz entre la solution du problème de la nature des substances individuelles et celle du problème de leur communication semblait devoir durer autant que la théorie monadiste, parce qu'elle n'était pas imposée du dehors : la théorie de l'être s'épanouissait d'elle-même en théorie du rapport des êtres. Chaque individualité entre pour sa part dans la nature de toutes les autres, contribue à les constituer, puisque chacune n'existe que dans la mesure où elle reflète le reste de l'univers.

C'est cette liaison pourtant que Knutzen considère comme factice et dont il se délivre. Il fait plus que l'attaquer, il essaye d'y substituer une liaison d'une autre espèce ; et, tout comme Leibniz avait compris que l'idée de la monade trouvait sa dernière forme et sa suprême justification dans le système de l'harmonie préétablie, il apparaît à Knutzen que cette même idée de la monade ne peut servir de fondement qu'au système de l'influx physique.

Notre critique du système de Knutzen comportera deux moments. Nous examinerons d'abord les arguments de Foucher et de Bayle contre l'harmonie préétablie, auxquels il se rallie expressément et par lesquels il se croit dispensé de toute réfutation nouvelle ; nous aborderons ensuite l'examen de la solution qu'il substitue à celle de Leibniz.

I. — LA RÉFUTATION DU SYSTÈME DE L'HARMONIE PRÉÉTABLIE TELLE QUE KNUTZEN L'ACCEPTE DE FOUCHER ET DE BAYLE

Knutzen prétend attacher peu d'importance à la réfutation directe du système de l'harmonie préétablie[1]; il ne résiste cependant pas, le cas échéant, à la tentation de rappeler certaines objections qui peuvent lui être d'un singulier secours. Que sa démonstration directe de l'influx vienne, contre son espoir, à se trouver insuffisante, les réfutations, reléguées au second plan, du système adverse reprendraient tout leur prix[2]. Le rôle assez effacé de cette *pars destruens* qui subsiste dans l'œuvre de Knutzen est donc celui d'une sorte de démonstration de réserve. Examinons-la d'abord pour n'avoir plus à y revenir.

Cette réfutation ne porte nullement, remarquons-le, sur le rapport conçu par Leibniz entre la notion de monade et l'harmonie préétablie. Leibniz a montré que son système de la communication des substances est la conséquence nécessaire de la conception de la monade comme représentative de l'univers : s'il s'est trompé, Knutzen ne le prouve qu'en érigeant système contre système ; sur ce point, il a réellement renoncé à toute attaque directe. Les objections qu'il conserve portent contre l'harmonie préétablie *considérée en elle-même.* Ce système lui semble faire naître, abstraction faite des principes sur lesquels il repose, des difficultés qui le condamnent.

Les objections qu'invoque Knutzen et qu'il paraît considérer comme décisives se réduisent à deux[3], celle de Foucher : l'harmonie préétablie rend inutile le monde des corps, — et celle de Bayle : elle complique infiniment l'œuvre de Dieu. —

1. Voir plus haut, pp. 31 et 37.
2. Voir plus haut, pp. 51-52. Knutzen avait déjà indiqué ces objections dans la section I, dès qu'il avait abordé les définitions des systèmes des causes occasionnelles et de l'harmonie préétablie, aux paragraphes 12 et 13. (Cf. p. 37.)
3. Nous laissons naturellement de côté l'argument pitoyable tiré des hésitations de Wolf sur la valeur du système de l'harmonie préétablie. Cf. plus haut, p. 38.

Leibniz avait connu ces critiques et y avait répondu. Relisons donc ces objections sous la forme que leur avaient donnée leurs auteurs, et voyons ce que Leibniz en avait pensé : nous serons ainsi plus à même de nous faire une opinion sur leur valeur qu'en nous tenant au texte de Knutzen.

OBJECTION DE FOUCHER
L'HARMONIE PRÉÉTABLIE REND INUTILE L'EXISTENCE DU MONDE DES CORPS

Lorsque l'auteur du *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* écrivait au commencement de son traité : « Je me suis porté à ces méditations principalement pour profiter des jugements de ceux qui sont éclairés en ces matières[1] », il ne se doutait peut-être pas de l'empressement qu'on mettrait à le satisfaire. Foucher, chanoine de Dijon, qui avait échangé quelques lettres avec Leibniz, se crut tout désigné pour répondre : « Quoique votre système, Monsieur, écrit-il dans le *Journal des Savants*[2], ne soit pas nouveau pour moi, et que je vous aie déclaré en partie mon sentiment en répondant à une lettre que vous m'aviez écrite sur ce sujet il y a plus de dix ans, je ne laisserai pas de vous dire ici ce que j'en pense, puisque vous m'y invitez de nouveau. » Suit une assez longue remarque, qui prouve que Foucher ne comprend ni le sens ni la portée de la conception leibnizienne des unités de substance, et une objection très faible contre l'attribution du sentiment aux animaux. Foucher arrive alors à la concomitance. Il accorde que Dieu peut la réaliser. « Mais après tout, à quoi peut servir tout ce grand artifice dans les substances, sinon pour faire croire que les unes agissent sur les autres, quoique cela ne soit pas? En vérité, il me semble que ce système n'est guère plus avantageux que celui des Cartésiens ; et, si on a raison de rejeter le leur, parce qu'il suppose inutilement que Dieu, considérant les

1. Erdm., 124ᵃ.
2. 12 septembre 1695. Erdm., 129ᵃ.

mouvements qu'il produit lui-même dans le corps, produit aussi dans l'âme des pensées qui correspondent à ces mouvements, comme s'il n'était pas plus digne de lui de produire tout d'un coup les pensées et modifications de l'âme sans qu'il y ait des corps qui lui servent comme de règle et pour ainsi dire lui apprennent ce qu'il doit faire, n'aura-t-on pas sujet de vous demander pourquoi Dieu ne se contente point de produire toutes les pensées et modifications de l'âme, soit qu'il le fasse immédiatement ou par artifice, comme vous voudriez, sans qu'il y ait des corps inutiles que l'esprit ne saurait ni remuer ni connaître ? jusque-là que quand il n'arriverait aucun mouvement dans ces corps, l'âme ne laisserait pas toujours de penser qu'il y en aurait ; de même que ceux qui sont endormis croient remuer leurs membres et marcher, lorsque néanmoins ces membres sont en repos, ne se meuvent point du tout. Ainsi pendant la veille les âmes demeureraient toujours persuadées que leurs corps se mouvraient suivant leurs volontés, quoique pourtant ces masses vaines et inutiles fussent dans l'inaction et demeurassent dans une continuelle léthargie. »

Il est certain que ces objections parurent à Leibniz d'une faiblesse extrême. Il fut d'autant moins porté à l'indulgence que le ton du chanoine était plus prétentieux, et telle de ses phrases franchement désobligeante : « En vérité, Monsieur, ne voit-on pas que ces opinions sont faites exprès[1] ? » — Il montra donc sa pensée dès le début de sa réponse, mais avec quel art ! Ces quelques lignes vengeresses sont d'une politesse si parfaite qu'elles laissent à peine à l'adversaire le droit de sentir la blessure.

« Je ne me souviens pas d'avoir reçu de vous des objections ; autrement, étant docile comme je suis, je ne vous aurais point donné sujet de me faire deux fois les mêmes. Cependant elles viennent encore à temps après la publication. Car je ne suis pas de ceux à qui l'engagement tient lieu de raison, comme vous l'éprouverez quand vous pourrez avoir apporté quelque raison précise et pressante contre mes opinions, ce qui apparemment n'a pas été votre dessein en cette occasion. Vous avez voulu parler en Académicien habile et donner lieu par là d'approfondir les choses[2]. »

1. Erdm., 130ᵃ.
2. *Journal des Savants*, 2 et 9 avril 1696. Erdm., 131ᵃ.

Qu'eût dit Foucher, qui faisait profession d'être académicien[1]? Allait-il déclarer que ses objections, qui ne paraissaient pas sérieuses et sincères, l'étaient pourtant? On peut dire que Leibniz était vengé.

Mais il n'était pas homme à se dispenser de raisons sérieuses par une raillerie. Il relit la lettre de Foucher et, la réfutant proposition par proposition, il n'en laisse rien subsister. Après avoir reproché d'abord à son adversaire de considérer en soi-même et isolément ce qui ne doit pas, ne peut pas l'être, nous dirions presque ce qui, isolé, n'a pas de sens[2] : « Vous demandez donc, Monsieur », poursuit-il, « à quoi peut servir tout cet artifice que j'attribue à l'Auteur de la Nature? Comme si on lui en pouvait trop attribuer... Quel avantage j'y trouve?... Lorsqu'une chose ne saurait manquer d'être, il n'est pas nécessaire pour l'admettre qu'on demande à quoi elle peut servir... D'où vient que Dieu ne se contente point de produire toutes les pensées et les modifications de l'âme sans ces corps inutiles que l'âme ne saurait, dit-on, ni remuer ni connaître? La réponse est aisée. C'est que Dieu a voulu qu'il y eût plutôt plus que moins de substances et qu'il a trouvé bon que ces modifications de l'âme répondissent à quelque chose de dehors. Il n'y a point de substance inutile ; elles concourent toutes au dessein de Dieu..... » — De plus en plus apparaît le danger qu'il y a à considérer l'harmonie sans les principes qui la fondent. Ce n'est pas seulement la nature représentative de la monade qu'il faut connaître, c'est encore la finalité qui règne dans le monde, et la perfection divine qui en est la suprême raison. Les corps sont alors justifiés comme les esprits, les perceptions confuses comme les perceptions claires, parce que la diversité est un bien et qu'il faut qu'il y ait des êtres de tous les degrés de perfection.

Que pouvons-nous penser, après avoir lu cette réponse de Leibniz, de l'objection de Foucher? Tant que Leibniz justifie ses propositions et ses principes les uns par les autres, il est très fort. Cependant, par un côté, sa position paraît vulnérable : c'est en se fondant sur les volontés de Dieu qu'il démontre l'existence des corps, mais les volontés de Dieu, comment les connaît-il? Toujours indirectement, semble-t-il, et

1. Il avait disserté sur la philosophie des Académiciens et défendu leur doctrine.

2. Nous avons cité cette première phrase, p. 77.

par la connaissance de ce qu'elles ont réalisé. Certes, chaque fois qu'il a établi l'existence de quelque chose, il sait, en vertu de ses principes, que cette existence était conforme aux desseins de Dieu, car tout ce qui est rentre dans l'ordre universel et trouve sa justification en Dieu. Mais comment tirer réciproquement de la sagesse et de la puissance divine la preuve de l'existence d'un être? Si les corps matériels existent, c'est sans aucun doute que Dieu a trouvé bon qu'il en soit ainsi. Mais à celui qui demande ce qui prouve qu'ils existent, peut-on répondre : c'est que Dieu a trouvé bon que ces modifications de l'âme répondissent à quelque chose du dehors? Il faudrait, pour cela, être sûr que ce qui est le bien dans un système métaphysique donné est aussi le bien aux yeux de Dieu.

La réponse de Leibniz ne paraît donc pas définitive. On sent que la question reste ouverte de savoir si l'harmonie préétablie n'aboutit pas tout droit à l'idéalisme, et on n'est nullement étonné que l'auteur de la *Critique de la Raison pure* ait dû plus tard revenir sur cette question[1].

Est-ce donc à bon droit que Knutzen reprend l'objection de Foucher, et attaque-t-il vraiment l'harmonie préétablie par son côté faible? — Référons-nous, pour en juger, au texte du commentaire du paragraphe 13 : « Si on admet le système de l'harmonie préétablie, Dieu semble avoir produit sans raison suffisante le monde corporel et les êtres autres que les esprits. Comme en effet, si le monde corporel n'existait pas, les êtres intelligents ou esprits auraient, de l'aveu des Harmonistes, les mêmes représentations que si les êtres corporels existaient, mais que Dieu n'a créé le monde corporel que pour sa gloire, c'est-à-dire à cette fin que les créatures intelligentes connaissent ses attributs en le contemplant et l'entourent d'amour et de vénération, *il est de toute évidence que le tout-puissant créateur du monde aurait atteint son but sans produire les corps*. Si donc il a produit le monde corporel, ce que personne ne niera, hors les Idéalistes, il semble l'avoir produit sans raison dès que l'on admet l'harmonie préétablie. »

Il suffit de lire ces quelques lignes pour constater que Knutzen fait procéder, dans le cas où l'harmonie préétablie serait vraie, la création du monde corporel d'une cause très

1. Dans la *lettre à Eberhard* (p. 122-3 de la 1re éd.), cf. plus haut p. 37.

différente de celle que lui attribue Leibniz. Affirmer avec Leibniz que le grand nombre des substances est un bien, et que Dieu a voulu qu'il y en ait plutôt plus que moins, c'est tout autre chose que de dire simplement que « Dieu n'a créé le monde corporel que pour sa gloire ». On n'a pas le droit d'omettre dans une discussion de ce genre des principes leibniziens essentiels, celui de la hiérarchie des êtres, celui de la convenance, et conséquemment de la nécessité morale, qu'il y a à ce que chaque place soit prise. Ce qu'on peut se demander, encore une fois, c'est si ces principes ne procèdent pas tous en dernière analyse de la perfection divine, et si nous pouvons savoir que cette perfection doit se manifester de telle façon plutôt que de telle autre. La critique pourrait même remonter jusqu'à l'assertion de la perfection divine elle-même, c'est-à-dire jusqu'à l'affirmation de l'existence de Dieu, car si Dieu existe, par définition, il est parfait.

Sont-ce là les questions que pose Knutzen? On voit, au contraire, que la méthode de discussion qu'il adopte est tout à l'opposé de celle-là. Non seulement il n'objecte pas à Leibniz qu'il est bien dangereux de fonder même partiellement la vérité d'un système sur les perfections divines, mais lui-même prétend que le système de l'harmonie préétablie est faux, parce que, s'il était vrai, la perfection divine aurait pu se manifester autrement qu'en créant les corps. Qu'en sait-il? Son affirmation est aussi audacieuse que celle de Leibniz. — Quant à faire remonter sa critique jusqu'à l'existence de Dieu, il est évident qu'un théologien et un piétiste ne pouvait y songer.

Nous nous trouvons donc en présence de deux raisonnements fondés l'un et l'autre sur la connaissance des attributs divins et des conséquences qui doivent en résulter pour le monde. Leibniz dit : Bien que les corps n'interviennent pas directement dans les représentations de l'esprit, ils ne sont pas inutiles, leur existence a sa place dans l'organisation qui répond le mieux à la perfection divine. Knutzen répond : Du moment que les corps n'interviennent pas directement dans les représentations de l'esprit, ils n'ont plus de place dans l'organisation qui répond le mieux à la perfection divine. Dieu aurait pu s'en passer, donc il s'en est passé, sous peine d'agir sans raison suffisante. Et si l'harmonie préétablie a cette conséquence, elle est par là même condamnée, car l'existence des corps est certaine.

Mais les affirmations de Knutzen, si elles sont aussi hasardées que celles de Leibniz, n'ont pas cette justification, tout au moins cette apparence de justification que donne une liaison indissoluble à tout un système puissant. L'harmonie préétablie est, nous l'avons vu, inséparable de la théorie de la substance représentative, qui implique elle-même les petites perceptions, le principe de continuité, les composés qui symbolisent avec les simples, le monde des corps. Knutzen commet précisément cette faute contre laquelle Leibniz mettait Foucher en garde : il isole, pour la facilité de sa critique, ce qui ne peut pas être considéré à part. On ne peut pas discuter une moitié de théorie, une portion de système.

En outre, le suprême criterium qui permet à Knutzen de condamner l'harmonie préétablie, c'est la réalité incontestable de l'existence des corps. Mais cette réalité n'a pas du tout pour Leibniz le même caractère de certitude que pour Knutzen. Dans le *Système des causes efficientes*, le monde des corps est une donnée incontestée, les Idéalistes, des gens avec qui on ne discute même pas. Chez Leibniz, le monde des corps est conservé parce que son existence se justifie. Mais la réalité absolue n'en est pas posée avant tout examen, elle ne peut servir de criterium à la vérité de théories certaines d'autre part. Si vraiment l'harmonie préétablie était incompatible avec l'existence réelle des corps, ce n'est sans doute pas l'harmonie préétablie que Leibniz sacrifierait.

OBJECTION DE BAYLE

L'HARMONIE PRÉÉTABLIE COMPLIQUE INFINIMENT L'ŒUVRE DE DIEU

L'incontestable pénétration philosophique de l'auteur du *Dictionnaire*, l'estime sincère que professe Leibniz pour son intelligence, l'insistance aussi avec laquelle Bayle maintient, après avoir cédé sur les autres points[1], l'objection que va

1. En 1696, dans la première édition de son *Dictionnaire*, Bayle avait résumé et discuté les idées exprimées par Leibniz dans le *Système nouveau* de 1695. Il s'était d'abord étendu sur l'âme des bêtes, puis avait critiqué tout particulièrement l'harmonie préétablie. « J'attendrai à préférer ce système à

lui emprunter Knutzen, sont autant de causes qui éveillent ici notre attention. — Le « nouveau système », selon Bayle, « élève au-dessus de tout ce qu'on peut concevoir la puissance et l'intelligence de l'art divin. » Pour le faire voir, « il compare cette hypothèse », résume Leibniz[1], « avec la supposition d'un vaisseau qui, sans être dirigé de personne, va se rendre de soi-même au port désiré ». — « Vous conviendrez », continuait Bayle, « que l'infinité de Dieu n'est pas trop grande pour communiquer à un vaisseau une telle faculté, et vous direz même que la nature du vaisseau n'est pas capable de recevoir de Dieu cette vertu-là[2]. »

C'est ce que n'accepte nullement Leibniz. Sans doute il ne faut pas supposer que Dieu donne au vaisseau une faculté au sens scolastique, mais « si Mr. Bayle l'entend d'une faculté du vaisseau explicable par les règles de la mécanique et par les ressorts internes aussi bien que par les circonstances externes, et s'il rejette néanmoins la supposition comme impossible, je voudrais qu'il eût donné quelque raison de ce jugement... Un homme pourrait faire une machine capable de se promener durant quelque temps par une ville... Un esprit incomparablement plus parfait, quoique borné, pourrait aussi prévoir et éviter un nombre incomparablement plus grand d'obstacles[3]. » — Bayle ne peut se résoudre à voir dans le corps de l'homme un automate très compliqué, il lui semble que la nature du corps ne peut recevoir une faculté si extraor-

celui des causes occasionnelles que son habile auteur l'ait perfectionné. » Leibniz répondit dans l'*Histoire des ouvrages des savants*, juillet 1698, non pas sans doute pour « perfectionner » son système, mais pour le faire comprendre. Bayle fut très frappé de la force de cette réponse (Voir article *Rorarius*, p. 2482[b] de la 3[e] édit.), et il renonça à la plupart de ses objections. Il ne voulut même pas insister sur la question de savoir si le système des causes occasionnelles fait appel à une action miraculeuse de Dieu, bien que sur ce point Leibniz ne l'eût nullement convaincu. C'est qu'il voulait ramener toute la discussion sur ce qu'il considérait comme l'invincible difficulté de la nouvelle théorie et qui lui faisait dire : je préférerais ce système « si je pouvais concevoir quelque possibilité dans la voie d'harmonie préétablie ». Or, cette difficulté qui l'arrête tellement qu'elle lui apparaît comme une impossibilité, c'est précisément d'admettre un accord d'une espèce si extraordinaire, un accord réglé une fois pour toutes et que rien ne puisse dérégler, entre l'âme et le corps. Toute la longue note de la deuxième édition ne fait que développer cette unique difficulté, que nous étudions ici.

1. Erdm., 183.
2. *Dict.*, art. *Rorarius*, page 2482[b] de la 3[e] édit.
3. Erdm., 183[b].

dinaire, « la nature des choses ne souffre point que les facultés communiquées à la créature n'aient pas nécessairement certaines limitations[1] ». Mais Leibniz ne voit nulle difficulté à appliquer au corps humain ce que les Cartésiens disent à bon droit du corps des animaux. Leur erreur n'est pas d'expliquer mécaniquement les mouvements des bêtes, mais de leur refuser l'âme, la substance simple sans laquelle rien ne saurait exister : « Il ne faut point se régler en ces matières sur les notions populaires, au préjudice des conséquences certaines. Ce n'est pas dans le merveilleux de la supposition que consiste ce qu'un philosophe doit objecter aux automates, mais dans le défaut des principes, puisqu'il faut partout des entéléchies ; et c'est avoir une petite idée de l'Auteur de la nature (qui multiplie, autant qu'il se peut, ses petits mondes ou ses miroirs actifs indivisibles), que de n'en donner qu'aux corps humains. Il est même impossible qu'il n'y en ait partout[2]. »

Ainsi donc, Leibniz ne se considère nullement comme atteint par l'objection. Elle tire toute sa force apparente de la peine qu'ont les esprits les plus pénétrants à se défaire des « notions populaires ». Un mécanisme plus parfait est une œuvre plus admirable sans doute, mais non plus contraire aux lois de la nature qu'un mécanisme moins parfait[3]. Le degré de compli-

1. « Il faut dire, selon ce système, que le corps de Jules César exerça de telle sorte sa vertu motrice que, depuis sa naissance jusques à sa mort, il suivit un progrès continuel de changements qui répondait dans la dernière exactitude aux changements perpétuels d'une certaine âme qu'il ne connaissait pas, et qui ne faisait aucune impression sur lui. Il faut dire que la règle selon laquelle cette faculté du corps de César devait produire ses actes était telle qu'il serait allé au Sénat un tel jour, à une telle heure, qu'il y aurait prononcé telles et telles paroles, etc., quand même il aurait plu à Dieu d'anéantir l'âme de César le lendemain qu'elle fut créée » (2482[b]). — « On a beau faire bouclier de la puissance de Dieu pour soutenir que les bêtes ne sont que des automates, on a beau représenter que Dieu a pu faire des machines si artistement travaillées que la voix d'un homme, la lumière réfléchie d'un objet, etc., les frappent précisément où il faut, afin qu'elles se remuent de telle ou de telle manière. Tout le monde, hormis une partie des Cartésiens, rejette cette supposition ; et il n'y a point de Cartésien qui la voulût recevoir, si on la voulait étendre jusques à l'homme... En niant cela, on ne prétend pas donner des bornes à la puissance et à la science de Dieu ; on veut seulement signifier que la nature des choses ne souffre point que les facultés communiquées à la créature n'aient pas nécessairement certaines limitations... On peut donc rejeter comme impossible l'hypothèse de M. Leibniz, puisqu'elle enferme de plus grandes difficultés que celles des automates » (2483[a]).

2. Erdm., 184[b].

3. « Il n'y a que du plus et du moins qui ne changent rien dans le pays des possibilités. » Erdm., 184[a].

cation de l'œuvre ne fait rien à l'affaire, « ce n'est pas dans le merveilleux de la supposition » que consiste la difficulté. On ne doit pas affirmer l'impossibilité de ce qui provoque l'étonnement [1]. D'ailleurs, comme Leibniz disait déjà à Foucher, peut-on attribuer trop d' « artifice » à l'Auteur de la nature ?

Mais, quelle que soit la valeur de ces observations, elles ne constituent pas encore la vraie réponse. L'erreur de Bayle vient de ce qu'il considère le monde des corps et le monde des esprits comme parallèles, mais indépendants, alors que l'un n'est que la représentation confuse de l'autre. Comme le corps n'est que le symbole des substances confusément perçues, l'harmonie entre l'âme et le corps ne peut être que le symbole de l'harmonie universelle entre les substances représentatives. Il est vrai que Leibniz considère l'harmonie préétablie comme le système le mieux fait pour résoudre le problème particulier des rapports de l'âme et du corps, mais cette explication spéciale ne se peut vraiment comprendre que rapportée aux principes qui la fondent. Des théories aussi visiblement subordonnées ne peuvent être étudiées séparément, « ce qui paraît si étrange quand on le considère détaché est une conséquence certaine de la constitution des choses; de sorte que le merveilleux universel fait cesser et absorbe, pour ainsi dire, le merveilleux particulier, puisqu'il en rend raison [2] ». C'est d'ailleurs ce que Bayle, si intelligent, pressentait parfaitement lui-même lorsque de cette proposition leibnizienne que « les perceptions confuses enveloppent tout ce qui est au dehors, et renferment des rapports infinis », il déclare que « cette supposition, quand elle sera bien développée, est le vrai moyen de résoudre toutes les difficultés [3] ». Il n'eût pas eu besoin de pousser bien loin dans cette voie pour s'entendre tout à fait avec Leibniz.

L'examen que nous venons de tenter des arguments contre Leibniz recueillis par Knutzen en a fait ressortir l'insuffisance. Ils ne doivent leur apparente valeur qu'à ce qu'ils séparent

1. « Quand on aurait droit de dire que mon hypothèse est plus surprenante que celle des automates..., je ne m'en alarmerais pas. » Erdm., 184^{a,b}.
2. Erdm., 184^{b}.
3. Bayle, *Dict.*, 3^{e} éd., art. *Rorarius*, p. 2484^{b}. — Leibn., Erdm., 188^{a}.

des thèses essentiellement unies. Un critique a évidemment le droit d'attaquer un philosophe en se plaçant à un autre point de vue que lui, sinon il suffirait d'être conséquent avec soi-même pour être inattaquable. Tous les systèmes fortement liés élèveraient légitimement des prétentions égales devant la raison qui ne ferait plus qu'enregistrer les oppositions des systèmes, et c'en serait fait de la discussion philosophique. Mais, dès que l'on critique du dehors n'importe quel système, il est nécessaire de s'en prendre à ses thèses fondamentales considérées dans leur ensemble et dans leur véritable esprit. C'est pourquoi toute critique qui porte suppose d'abord un si grand effort d'intelligence et de sympathie. L'harmonie préétablie peut fort bien être considérée comme l'idée fondamentale du leibnizianisme, mais à la condition d'être prise dans son sens le plus profond. En elle se concentrent alors et s'expriment des théories dont ne tiennent compte ni Foucher ni Bayle[1], telles la théorie de la monade représentative, celle de la symbolisation des composés avec les simples.

La réfutation de l'harmonie préétablie à laquelle Knutzen fait appel ne peut donc être considérée ni comme une préparation à la démonstration de l'influx physique, ni comme une confirmation de cette thèse. Si l'œuvre de Knutzen prouve quelque chose, ce ne peut être désormais que par sa partie positive.

1. Tout au moins au moment où ils critiquent l'harmonie préétablie.

II. — EXAMEN DE LA SOLUTION SUBSTITUÉE PAR KNUTZEN AU SYSTÈME DE L'HARMONIE PRÉÉTABLIE

1. POSITION ET PORTÉE DU PROBLÈME TRAITÉ PAR KNUTZEN, SIGNIFICATION PRÉCISE DE SA SOLUTION

Une remarque préalable s'impose. Il peut sembler d'abord que ce ne soit pas le même problème qu'après Leibniz s'efforce de résoudre Knutzen. Ce dernier définit l'influx physique comme une explication du commerce qui existe *entre l'âme et le corps* (§ 10), tandis que l'harmonie préétablie est une explication du rapport *de toutes les substances représentatives*, c'est-à-dire de tout ce qui existe réellement. — Mais à l'examen, on voit que Knutzen est parfaitement placé au même point de vue que Leibniz. Non seulement les deux philosophes ont la prétention de résoudre à la fois le problème général du rapport des substances et le problème particulier des rapports de l'âme et du corps, mais encore c'est de la même façon que, chez chacun d'eux, les deux solutions se subordonnent. — Il est probable que c'est par le problème des rapports de l'âme et du corps que Leibniz s'est trouvé conduit à réfléchir sur les rapports des substances. Mais le premier problème s'est immédiatement universalisé dans son esprit, de sorte que les méditations qui ont abouti à la conception de l'harmonie préétablie ont porté sur le problème général en même temps que sur le problème spécial [1].

1. « Après avoir établi ces choses (c'est-à-dire la théorie des unités réelles), » dit Leibniz au paragraphe 12 du *Système nouveau* (Erdm., 127[a]), « je croyais entrer dans le port ; mais, lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, je fus comme rejeté en pleine mer. Car je ne trouvais aucun moyen d'expliquer comment le corps fait passer quelque chose dans l'âme ou *vice versa*, ni comment une substance peut communiquer avec une autre substance créée. M. Descartes avait quitté la partie là-dessus... »

En tout cas, c'est le problème général qui est aux yeux de Leibniz logiquement premier; celui des rapports de l'âme et du corps se résout par une application à ce cas spécial du système de l'harmonie préétablie des substances, miroirs de l'univers[1]. — Or chez Knutzen il en est de même : le problème du commerce entre l'âme et le corps se résout par l'application du système général de l'action réelle réciproque des éléments simples à ce cas spécial. Certes, l'explication du commerce de l'âme et du corps est la fin qu'il poursuit; mais il ne prétend établir « l'influx physique de l'esprit sur le corps et du corps sur l'esprit » que lorsque ayant démontré que toutes les substances sont dans une action réelle réciproque, il n'a plus qu'à appliquer ces résultats acquis au problème posé par les philosophes de son temps. La subordination apparente du problème général du rapport des substances[2] ne tient donc qu'à la forme d'exposition de la thèse. Ce ne sont que des raisons de circonstances qui portent Knutzen à mettre provisoirement au premier plan ce qui est logiquement secondaire, auxquelles on peut ajouter peut-être l'idée morale de l'importance considérable de tout ce qui touche à la connaissance de nous-mêmes.

C'est donc bien le même problème que Leibniz et Knutzen prétendent résoudre. — Mais, cette préoccupation écartée, ne peut-on se demander si à la même question ils n'apportent pas, sous des noms différents, la même réponse? Les réserves répétées que fait Knutzen sur la valeur de l'influx physique vulgaire nous invitent à examiner de très près ce qu'il aban-

1. Dans le *Discours de Métaphysique*, l'hypothèse de la concomitance est exposée au paragraphe 14, le commerce de l'âme et du corps n'est expliqué qu'au paragraphe 33, et comme un cas particulier du rapport de toutes les substances. De même la lecture des objections et des réponses auxquelles donne lieu le *Système nouveau* fait très clairement voir que c'est à l'explication du rapport des « substances » que pense surtout Leibniz, que c'est au contraire comme solution du problème des rapports de l'âme et du corps que ses adversaires considèrent surtout l'harmonie préétablie. Enfin rappelons que, dans la *Monadologie* (1714), Leibniz n'aborde les rapports de l'âme et du corps qu'au paragraphe 78. « Ces principes, écrit-il alors, m'ont donné moyen d'expliquer naturellement l'union, ou bien la conformité de l'âme et du corps organique. »

2. En tête de la section II, les définitions de l'esprit humain et du corps, puis la démonstration de l'action réelle réciproque des éléments simples, enfin la démonstration finale, annoncée dans le titre de l'ouvrage et préparée par tout ce qui précède, de l'influx physique réciproque de l'âme et du corps.

donne de ce système condamné, et jusqu'à quel point il laisse le leibnizianisme pénétrer le nouvel influx physique.

L'idée que fait naître ce terme d'influx physique, c'est celle de l'action, sinon matérielle, en tout cas réelle et efficace, d'une substance sur une autre. Considérons spécialement les rapports de l'âme et du corps : les modifications de l'âme auront, selon une théorie d'influx physique, les mouvements du corps pour causes *efficientes*, et réciproquement ; au contraire, selon les autres théories, les modifications de l'âme se produiront *en même temps* que les mouvements du corps ou *à leur occasion*. — A cette idée essentielle d'action réelle vient s'ajouter, dans les systèmes d'influx physique antérieurs à Knutzen, l'idée que cette action est directe, immédiate. Le mouvement du corps fait naître des représentations dans l'esprit, la représentation de l'esprit provoque des mouvements dans le corps. C'est du moins l'idée de l'influx physique vulgaire que nous donne le livre de Knutzen.

Qu'un partisan de l'influx physique veuille, comme cela est très légitime, dégager son système propre des inventions par lesquelles les scolastiques avaient compromis les leurs, il conservera en tout cas cette affirmation caractéristique et essentielle de tout système d'influx physique : l'âme et le corps exercent l'un sur l'autre une action *réelle* réciproque. — C'est ce que fait très nettement Knutzen, dans sa définition de l'influx physique, au paragraphe 10. Les paragraphes suivants, qui définissent les autres systèmes, précisent encore par opposition la signification du système de l'influx. Etant donné qu'il se produit des modifications en harmonie dans l'esprit et dans le corps, l'occasionalisme les rapporte toutes à Dieu, l'harmonie préétablie fait provenir les mouvements du corps d'autres mouvements du corps, les modifications de l'esprit d'autres modifications de l'esprit, l'influx physique fait provenir les mouvements du corps des modifications de l'esprit, et réciproquement.

Voilà ce que Knutzen conserve de la théorie générale de l'influx ; voyons maintenant en quoi s'en distingue son influx « spécial » (§ 44). — Le corps « ne fait plus pénétrer dans l'esprit les idées des choses extérieures, ni une force représentative », pas plus que l'esprit « ne fait pénétrer dans le corps une force motrice ». C'est là l'idée scolastique : elle est

inintelligible. Nous le croyons sans peine, mais alors comment se produit l'action *réelle* du corps sur l'esprit, et l'action réciproque, sans lesquelles il n'y a pas d'influx physique ? « Le corps, dit Knutzen, modifie la force de l'esprit et sa substance, de telle façon que la représentation naisse dans l'esprit. L'esprit modifie seulement et dirige par son action la force motrice qui réside dans les éléments du corps, de façon à ce que finalement le mouvement se trouve produit dans le corps. » — D'après cette explication, il y a bien influx *réel;* ce qui est exclu, c'est la production *directe* du mouvement du corps par l'esprit, de la représentation de l'esprit par le corps. Cette production est indirecte en ce sens que l'esprit, pour produire un mouvement corporel, agit seulement sur la force motrice du corps, qui alors produit à son tour le mouvement, — le corps, pour produire une représentation, agit seulement sur la force représentative de l'esprit, qui produit à son tour la représentation.

Il y a là une théorie de conciliation entre l'influx physique vulgaire et le système leibnizien. Leibniz veut que les mouvements du corps ne résultent que de la force motrice du corps, les représentations de l'esprit que de la force représentative de l'esprit. Knutzen le lui accorde, mais il prétend que, si la force représentative de l'esprit se réalise en telle représentation, c'est parce que « le corps la modifie de telle façon que cette représentation naisse ». Et de même, si la force motrice du corps se manifeste par tel mouvement, c'est parce qu'elle a été « modifiée et dirigée par l'esprit de façon à ce que finalement ce mouvement se trouve produit ». L'action du corps sur l'esprit et celle de l'esprit sur le corps sont reculées d'un degré, elles n'en sont pas pour cela moins réelles ni moins efficaces.

La question est de savoir si elles sont plus intelligibles. Leibniz avait déjà démontré contre Descartes que la direction du mouvement est une forme de la production du mouvement. Son argument ne vaut-il pas contre Knutzen ? Ce dernier ne supprime pas la difficulté qui rend à ses propres yeux l'influx physique vulgaire inacceptable, il la déplace. Il y a quelquefois intérêt à déplacer les difficultés, mais à la condition expresse qu'on ne considère pas ce déplacement en lui-même comme une solution définitive.

Le paragraphe 44 distingue l'influx physique de Knutzen d'autres théories plus grossières, cela est certain, mais il ne montre pas du tout comment *est possible* cette action de l'esprit sur la force motrice du corps, et du corps sur la force représentative de l'esprit. Relisons la démonstration. Elle se résume ainsi : L'influx physique a été précédemment démontré, or l'influx vulgaire (production directe des représentations par le corps et réciproquement) est inintelligible, donc il faut bien que ma théorie soit vraie. — Ce n'est pas la correction apportée par Knutzen à la conception vulgaire de l'influx physique qui la rend acceptable : c'est au contraire la démonstration préalable de ce qu'il y a d'essentiel à toute conception de l'influx physique, quelle qu'elle soit, qui nous oblige à accepter l'interprétation personnelle de Knutzen. Mais cette interprétation n'en reste pas moins inintelligible en elle-même : la même obscurité plane sur la façon dont se réalise l'influx physique après que Knutzen a précisé son système propre qu'auparavant.

Il est vrai qu'il a pris soin de démontrer un peu plus haut, au paragraphe 42, que le mode d'influx physique qu'il admet « ne peut pas à cause de sa nature même, être compris distinctement de nous ». Cette action en effet est instantanée et la distinction des moments successifs est la condition des notions distinctes.

On peut se demander si un pareil raisonnement est bien solide. La distinction des moments successifs est évidemment la condition de la connaissance distincte de ce qui comporte des moments successifs. Mais pourquoi ce qui est simple et instantané serait-il soumis aux mêmes conditions de connaissance que ce qui est complexe et successif? Il est difficile d'ailleurs de comprendre comment dans ces conditions le complexe et le successif pourraient eux-mêmes être connus distinctement, puisque les éléments simples auxquels il faudra bien arriver en les analysant ne peuvent pas l'être. La méthode qui prescrit l'analyse ne se comprend que si les termes simples qu'elle permet d'atteindre sont connaissables par intuition ou autrement.

Mais supposons que Knutzen ait raison, et puisqu'il y a bien des choses qu'il faut, au moins provisoirement, admettre sans les comprendre, que l'influx physique soit de celles-là. En ce cas nous avons quelque peine à admettre que les objections

par lesquelles il écarte l'influx physique vulgaire puissent être maintenues. La production d'une représentation par le corps, et d'un mouvement par l'esprit, paraît certes très inacceptable, et c'est précisément pour cela que de grands penseurs ont essayé de trouver autre chose que l'influx physique pour expliquer les rapports de l'âme et du corps. Mais si on doit admettre — sans la comprendre — la production instantanée par le corps d'un changement de direction de la force représentative de l'esprit, et réciproquement, pourquoi pas aussi bien, — sans la comprendre davantage, — la production instantanée d'une idée par ce même corps.

Résumons : Knutzen prétend nous obliger à accepter sa théorie propre de l'influx physique en arguant de l'inintelligibilité de la théorie vulgaire, et l'argument semble l'atteindre lui-même. Mais, quand même sa thèse serait plus intelligible que l'autre, elle ne pourrait profiter de l'exclusion de l'influx physique vulgaire que si l'affirmation essentielle de toute espèce d'influx physique, celle de l'action réelle de l'esprit sur le corps et du corps sur l'esprit, avait été préalablement prouvée. Le perfectionnement que Knutzen apporte au système de l'influx physique n'en facilite aucunement la démonstration : c'est ce qui explique qu'il puisse n'être précisé qu'au paragraphe 44. Toute la légitimité de la substitution de l'influx physique à l'harmonie préétablie repose donc sur les théorèmes qui prouvent l'*action réelle.* C'est sur ce point central de l'œuvre que va maintenant porter notre critique.

2. CRITIQUE DE LA DÉMONSTRATION DE L'ACTION RÉELLE RÉCIPROQUE DES SUBSTANCES

Il peut sembler au premier abord que Knutzen ait, comme il le dit, fait reposer son système sur les principes de Leibniz : il admet les principes d'identité et de raison suffisante, il admet que l'espace est un ordre de coexistences, que les corps trouvent leur fondement dans des éléments simples ou monades, que ces monades sont actives et repré-

sentatives. On pourrait donc s'attendre à trouver chez lui la théorie des « miroirs de l'univers » dont le système de l'harmonie préétablie sort nécessairement. Un examen plus attentif établit bien vite que cet accord avec Leibniz sur les principes fondamentaux n'est qu'apparent.

L'ordre seul des paragraphes serait déjà fait pour mettre à cet égard le lecteur en défiance. N'est-il pas extraordinaire qu'un philosophe qui considère les éléments des corps aussi bien que les esprits comme des monades représentatives puisse traiter de l'action des substances les unes sur les autres sans dire un mot de cette « faculté de perception » si caractéristique et si essentielle ? Cette thèse : « les monades perçoivent » est certainement l'une des affirmations fondamentales du leibnizianisme, c'est sans doute aussi celle qui frappe le plus l'imagination, et qui passe le plus facilement pour un paradoxe. Chez Knutzen elle est traitée comme une sorte d'appendice à la démonstration de l'action réelle réciproque des éléments simples (§§ 30 et 31).

Ne parlons plus maintenant de ce qui manque à l'argumentation de Knutzen, recherchons au contraire ce qui en constitue les moments essentiels. — Knutzen ne prend de Leibniz que les thèses les plus exotériques, celles qui paraissent les plus claires, mais ne sont telles que pour qui ne leur donne pas leur sens véritable. Elles sont au contraire les plus difficiles à bien comprendre pour qui veut retrouver la pensée de l'auteur, parce qu'elles traduisent ou symbolisent d'autres thèses plus profondes, à l'intelligence desquelles leur rôle est de préparer l'esprit. Or de ces thèses profondes, toujours difficiles et quelquefois obscures, Knutzen ignore celles dont il ne prend pas le contre-pied. Et c'est ainsi qu'il peut aboutir à une théorie antileibnizienne sur les rapports des substances.

Considérons les affirmations qui rendent nécessaires les conclusions de Knutzen : *le corps est composé de substances simples ou monades, ces substances simples sont dans l'espace, le corps a une réalité du même ordre que celle des monades.* Aucune n'est vraiment leibnizienne. Est-ce que chez Leibniz les monades ne sont pas, par rapport aux corps, tout autre chose que de simples composants ? Est-ce que les monades, bien loin d'être dans l'espace, ne fondent pas les rapports d'espace ? Enfin est-ce que la réalité du corps est comparable à celle des

monades ? Certes rien n'est plus loin de l'esprit de Leibniz que de douter de l'existence des corps en tant que tels, c'est-à-dire en tant que représentations spatiales bien fondées. Cependant, au sens que donne Knutzen au mot idéaliste, ne peut-on pas dire que Leibniz se rapproche singulièrement de ces idéalistes avec lesquels Knutzen ne veut même pas discuter ?

Ces vues vont être confirmées par l'examen des théorèmes de Knutzen qui conduisent à la conclusion qu'il considère comme démontrée ; ils sont d'ailleurs très peu nombreux.

La démonstration de l'influx physique du corps sur l'âme, et réciproquement, repose absolument sur la démonstration antérieure de l'action réelle réciproque des substances. Cela est pour nous un point acquis. Or la démonstration de cette action réelle réciproque ou influx physique de toutes les substances, achevée au paragraphe 29, repose elle-même, comme nous l'avons également montré, essentiellement sur l'affirmation du paragraphe 27, et accessoirement sur celle du paragraphe 28. C'est ainsi que notre critique de la tentative de Knutzen se trouve ramenée à celle des paragraphes 27 et 28, et de leur conséquence, le paragraphe 29.

On se rappelle les audacieuses affirmations du paragraphe 27. Les éléments simples, dont en dernière analyse les corps sont constitués, ces éléments sans parties et par conséquent immatériels (cf. § 18) possèdent les mêmes attributs que les corps qu'ils constituent, ou si l'on veut, se trouvent soumis aux mêmes conditions d'existence : ils sont *dans un lieu*, c'est-à-dire *dans l'espace* (cf. § 23) et *en mouvement*. Les esprits eux-mêmes ne sont d'ailleurs que des substances simples d'une espèce particulière (§ 18), et se trouvent par conséquent, comme les autres monades, dans l'espace et en mouvement. Sur ce point l'affirmation de Knutzen paraît bien la contradictoire de celle de Leibniz, qui écrit (*Monadologie*, § 3) : « Là où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. »

Ce paragraphe 27 est la négation de toute différence essentielle entre les esprits et les corps, entre le monde sensible et le monde intelligible. Cette négation est leibnizienne. Mais tandis que chez Leibniz, le matériel est ramené au spirituel, tout en conservant sa raison d'être, ou plutôt d'apparaître, comme phénomène bien fondé du spirituel, ici c'est le spirituel

qui est ramené au matériel, de sorte que la thèse soutenue par Knutzen est tout à fait l'opposé de celle de la *Monadologie*. Knutzen répète, est vrai, avec Leibniz que le corps est composé de monades, et par la nature de ses éléments constitutifs se ramène en somme à l'esprit. Mais, en même temps qu'il semble ainsi ramener à l'esprit ce qu'il y a de réel dans le corps, c'est l'esprit que, grâce aux caractères qu'il lui attribue, il matérialise. En effet, le monde matériel se résout bien à l'analyse en éléments immatériels ; mais comme ces éléments immatériels jouissent précisément des propriétés par lesquelles on définit généralement la matière (la divisibilité exceptée), nous sommes en droit de dire, — quelque protestation que puisse élever Knutzen, — que c'est l'immatériel qu'il ramène au matériel. Cette réduction une fois opérée, comme la loi de l'action réciproque est celle du monde matériel, Knutzen n'a pas de peine à montrer qu'elle s'applique aux rapports du monde matériel et du monde immatériel. Mais celui-ci, encore une fois, n'existe plus que de nom.

La portée générale du paragraphe 27 ainsi établie, examinons-en la démonstration. Elle se divise en trois parties : la première prouve que les éléments simples sont dans un lieu (et, par conséquent, dans l'espace), la deuxième qu'ils sont en mouvement, la dernière que « bien qu'ils soient dans l'espace, ils ne le remplissent pas ».

1. *Les éléments simples sont dans un lieu.* — La première partie prétend trouver un fondement dans une des définitions données plus haut. Knutzen a dénommé « déterminé de toute façon » (*omnimodo determinatum*) « ce en quoi rien ne reste à poser ou à déterminer des éléments sans lesquels une chose ne peut exister » (§ 26). Comme tout ce qui existe possède par définition tout ce qui est une condition nécessaire d'existence, comme tout ce qui existe est par conséquent déterminé de toute façon, les éléments simples, en tant qu'ils existent, seront déterminés de toute façon. Jusqu'ici aucune proposition qui ne soit parfaitement correcte ; elles sont toutes d'ailleurs ou des définitions de mots, ou des conséquences immédiates de ces définitions. Brusquement Knutzen conclut : « Les éléments simples auront donc un mode déterminé de coexister avec les autres choses, c'est-à-dire un lieu, puisqu'il n'y a pas de doute

sur leurs caractères d'êtres finis (§ 23). » Mais sur quoi s'appuie une telle conclusion ?

Tout ce que nous pouvons dire en vertu de la définition de la complète détermination, c'est que ce qui existe est déterminé de toute façon en tant qu'il est ce qu'il est, et ce n'est pas dire grand'chose. Les éléments simples possèdent, comme tout ce qui existe, les caractères nécessaires à leur propre existence, en tant qu'éléments simples, voilà qui est entendu. Il ne s'ensuit nullement de là qu'aux éléments simples appartienne nécessairement, en tant qu'éléments simples, un mode de coexister avec les autres choses, car nous ne savons pas si cette détermination est nécessaire à leur existence d'éléments simples. Comment passerait-on de cette proposition analytique : ce qui existe possède les caractères nécessaires à son existence, à cette proposition synthétique : telle existence implique tel attribut?

Il est vrai que dire qu'il y a *des* éléments simples, c'est-à-dire *plus d'un* élément simple, revient à dire que les éléments simples coexistent, pourvu que par coexister on entende simplement exister les uns et les autres, ne pas s'exclure. Mais alors toute la force de l'argument repose, non pas du tout sur la complète détermination des éléments simples dont nous n'avons que faire, ou pour mieux dire qui ne fait qu'embrouiller la question, mais sur leur pluralité. Faut-il entendre que c'est à cette pluralité que fait appel Knutzen à la fin de sa démonstration lorsqu'il ajoute : « puisqu'il n'y a pas de doute sur leurs caractères d'êtres finis » ? Ce serait faire intervenir d'une façon bien indirecte, bien obscure, et bien insuffisante, ce qui est le seul fondement de l'argument; et en tout cas, ce serait faire intervenir une proposition nullement démontrée, un véritable postulat. Il est vrai que Knutzen a déclaré, nous l'avons indiqué, qu'il ne discutait ni avec les « matérialistes », ni avec les « idéalistes », ni avec les « égoïstes », mais c'est, il faut en convenir, une manière bien arbitraire de limiter la discussion.

Ce n'est pas tout. Accordons, et nous le faisons bien volontiers, qu'il y a de multiples éléments simples, et qu'ils coexistent. A quoi cela nous avance-t-il? Pouvons-nous poursuivre avec Knutzen : donc ces éléments simples sont dans un « lieu » ? A moins de dénaturer complètement le sens du mot « lieu » et d'en exclure toute idée spatiale, nous n'en avons pas le droit.

Si Knutzen passe outre et croit atteindre légitimement sa conclusion par cette voie, c'est qu'il ne conçoit d'ordre de coexistence que dans l'espace.

Mais c'est précisément là son tort. Qu'est-ce qui prouve que la coexistence spatiale soit le seul mode de coexistence pour les esprits comme pour les corps? Les données de l'expérience nous forcent à l'admettre pour les corps, mais dès qu'il s'agit des substances simples, il n'y a plus d'expérience possible : il n'y a donc plus rien dans ce nouveau domaine qui nous impose ce mode de coexistence.

La première partie de la démonstration du paragraphe 27 semble donc sans valeur. Le système de définitions préparé par Knutzen en vue d'établir que les éléments simples sont dans l'espace ne peut lui être d'aucun secours. Ces définitions expriment le rapport de certains termes à certaines idées, on ne peut rien en tirer relativement à la réalité de ces idées. La seconde partie de cette démonstration est-elle mieux fondée?

2. *Les éléments simples sont en mouvement.* — L'expérience, dit Knutzen, nous met en présence du mouvement des corps. Or les éléments simples sont les parties des corps (§ 20). Ils sont donc aussi en mouvement, à moins qu'on ne veuille accorder que le tout puisse être en mouvement alors que les parties restent dans le lieu qu'elles occupaient.

Cette fois, tout au moins, la conclusion repose bien sur le théorème auquel il est fait appel : les corps sont constitués d'éléments simples ou monades.

Il est certain que, s'il y a entre les éléments simples et le corps un rapport de composants à composé, de parties à tout, ils sont solidaires au point de vue du mouvement. Mais l'important est de préciser la nature de ces éléments simples auxquels Knutzen a abouti par l'analyse de la notion de corps. A ce prix seulement, nous saurons si le mouvement de ces éléments nous achemine vers l'influx physique. — Nous avons vu Knutzen prouver l'existence des éléments simples ou monades par l'impossibilité d'une division actuelle infinie des corps. Il a appelé éléments simples ou monades ces individus dont il faut accepter l'existence sous peine de se heurter à la notion contradictoire de nombre infini, mais il ne faut pas que l'emploi de ce terme leibnizien de monade nous entraîne à accorder

aux éléments simples de Knutzen des caractères que rien n'indique encore qu'ils possèdent. L'élément simple ou monade de Knutzen peut être aussi bien l'atome que la monade leibnizienne. Notre auteur a-t-il montré que l'« étendu » se dissout à l'analyse, qu'il faut arriver à des éléments de pensée pour atteindre quelque chose qui subsiste par soi-même? Il n'en a pas même été question. Au contraire, Knutzen a sans cesse opposé la réalité du corps à la réalité de l'esprit. Sans doute il a défini l'espace un ordre de coexistence. Mais il ne nous a pas dit encore de la coexistence de quels éléments il s'agit. Sans doute il va nous dire bientôt que les éléments simples perçoivent, mais d'abord il ne l'a pas encore dit, ensuite cela n'implique pas que toute leur réalité réside dans cet attribut. Si cela était, Knutzen serait imprudent d'avoir parlé de l'idéalisme comme il l'a fait.

Rien ne nous autorise donc jusqu'à présent à confondre la monade de Knutzen avec celle de Leibniz, et une raison décisive nous oblige en revanche à la considérer jusqu'à preuve du contraire comme une sorte d'atome : c'est le rapport même qui existe entre les éléments simples et le corps. Les monades de Knutzen sont les « parties » du corps, et le corps est leur « composé ». C'est le rapport qu'a établi le paragraphe 20, c'est ce rapport qui, au paragraphe que nous étudions, nous oblige à admettre que, les corps étant en mouvement, les éléments simples sont en mouvement. Mais les éléments simples ne peuvent être les « parties » du corps que s'ils sont de même nature que le corps, s'ils sont étendus, s'ils sont dans l'espace, s'ils sont matériels. C'est précisément pour cela que chez Leibniz les éléments simples sont tout autre chose que des parties du corps.

C'est donc d'éléments matériels, non de monades au sens métaphysique, que Knutzen prouve ici le mouvement nécessaire. Or, ce qu'il veut prouver, c'est tout autre chose : la perception qu'il va attribuer aux éléments simples ne peut évidemment être à ses yeux une faculté de la matière.

Nous sommes obligés de conclure que cette seconde partie de la démonstration du paragraphe 27 n'est pas plus heureuse que la première. En aucun cas Knutzen n'avance vers son but, car, ou bien il démontre que les éléments corporels du corps en mouvement sont en mouvement, mais cette démonstration

ne constitue pas une étape vers l'influx physique, ou bien il veut démontrer que le mouvement des corps suppose le mouvement d'éléments de nature spirituelle, mais il n'y parvient nullement.

3. *Les éléments simples ne remplissent pas l'espace.* — Knutzen ne croit pas pouvoir abandonner cette question sans préciser le rapport des éléments simples à l'espace. Il a besoin d'admettre et de prouver que les éléments simples, aussi bien que leurs composés, se trouvent dans l'espace, et il croit y être parvenu. Mais il ne peut cependant soutenir qu'ils s'y trouvent dans les mêmes conditions que les corps. La fausse position dans laquelle il se trouve, née de la quasi-impossibilité de concilier la théorie leibnizienne de l'espace (qu'il prétend accepter), avec sa théorie propre de la spatialisation des éléments simples, se manifeste ici de la manière la plus claire.

L'espace, en effet, est pour Knutzen l'ordre des choses coexistantes. Or un corps est un composé, il comporte donc la coexistence en lui d'éléments simples, et par conséquent d'un espace, autrement dit il remplit l'espace. Au contraire, les éléments simples, étant sans parties, ne peuvent enfermer en eux nul espace, ils ne « remplissent pas l'espace ». Knutzen est donc conduit à cette formule grosse de difficultés : les éléments simples sont dans l'espace sans le remplir.

Mais c'est une solution verbale plutôt qu'une solution réelle. Si l'espace n'est que l'ordre des coexistences, les éléments simples ne peuvent pas le remplir, mais reconnaissant cela, peut-on dire encore qu'ils sont en lui? D'abord cette assertion paraît supposer que l'espace existe logiquement avant les éléments simples, idée qu'exclut la définition de l'espace acceptée par Knutzen. Ensuite en quel sens peuvent « être dans l'espace » des éléments simples qui n'en remplissent, qui n'en occupent aucune partie[1]?

1. Remarquons qu'en 1756, dans sa *Monadologie physique*, Kant soutiendra, comme Knutzen, que les éléments simples sont dans l'espace, mais ajoutera contre Knutzen qu'ils remplissent l'espace. Seulement, chez Kant, il s'agit des éléments *physiques* et non *métaphysiques* des corps. — Voici le texte de Kant : Tout élément simple d'un corps ou monade, non seulement est dans l'espace, mais remplit aussi l'espace nonobstant sa simplicité. — Démonstra-

Ce qui peut paraître assez remarquable, c'est l'assurance que montre ici Knutzen. Il est tellement loin de soupçonner les difficultés que soulèvent les rapides solutions de son paragraphe 27, qu'il ose, lui qui épargne si peu les démonstrations à ses lecteurs, écrire en tête du commentaire de ce paragraphe, pivot de son système : « Je pense que c'est à peine s'il se trouvera quelqu'un pour révoquer en doute mes affirmations, s'il examine, ne fût-ce que d'un coup d'œil, ma démonstration. Bien plus je ne doute pas qu'un grand nombre de lecteurs jugeront que cette démonstration n'était pas nécessaire, que les choses étaient claires par elles-mêmes. Il n'y a certes de ce que le corps est dans un lieu et en mouvement d'autre conclusion à tirer, que l'attribution du lieu et du mouvement aux éléments simples constitutifs du corps... »

Ce n'est pas du tout que Knutzen ignore l'existence d'une autre théorie sur la nature des éléments simples et leur rapport à l'espace. Il tient à prouver qu'il connaît la pensée de Leibniz sur ce point, et sa manière de se défendre est d'une audace bien curieuse. « Si l'on voulait, dit-il, changer le sens et la force des termes, nul doute qu'on ne puisse facilement prouver que les éléments simples ne se trouvent pas dans un lieu. C'est ainsi que l'illustre philosophe que nous vénérons, voulant démontrer cela, donne d'abord la définition suivante : on dit qu'une chose est dans un lieu quand on se la représente dans un espace, et imaginée comme une partie de l'extension de cet espace. De là découle cette heureuse conséquence : l'être simple, n'étant pas étendu, ne peut pas être représenté dans un espace imaginé comme une partie de son extension, donc les êtres simples ne seront pas dans un lieu. » Ainsi Knutzen accuse de fausser le sens des mots ceux qui admettent que, pour être dans un lieu, il faut qu'un objet se confonde avec l'extension de cette partie de l'espace où il se trouve. Il lance cette étrange accusation, fort de l'appui de Wolf « qui, dit-il, définit le lieu comme un mode déterminé de coexister avec les autres choses. Par conséquent, ce qui aura un lieu ou sera dans un lieu, d'après notre opinion conforme à celle de

tion : Comme tout corps est composé d'un nombre défini d'éléments simples, mais que l'espace qu'il remplit comporte une division à l'infini, chacun de ces éléments occupera une partie de l'espace qui sera encore divisible, c'est-à-dire remplira un espace assignable. (*Monad. phys.*, prop. V. — Hart., I, 464).

Wolf, c'est ce qui possède un mode déterminé de coexister avec les autres choses. » Il semble que la « vénération » de Knutzen pour l'auteur de la définition qu'il repousse devrait au moins l'inciter à la discuter; il n'en est rien ; il se contente de ramener à cette différence de définition (ce qui est exact, mais incomplet) la divergence d'idées sur la nature spatiale des êtres simples.

Il fait aussitôt, il est vrai, une concession, mais quelle concession ! Il consent à ce que l'on dise seulement que les éléments simples sont « comme dans l'espace » (*esse ut in loco*) et à ce qu'on leur accorde, au lieu du mouvement, « comme du mouvement », un quasi-mouvement, mais à la condition que cela revienne absolument au même : les mots sont changés, les choses et les définitions restent sauves (*voces enim sunt mutatæ, salvis rebus et definitionibus*).

Enfin il existe une objection qu'on ne peut laisser sans réponse, surtout quand on est théologien. Dieu, substance simple, n'est pas dans un lieu. — Knutzen n'est pas embarrassé. Dieu est infini et de l'infini au fini le passage n'est pas possible : *non valet consequentia.* Il y a autre chose : Dieu n'a pas un mode déterminé ou fini de coexister avec les autres choses, il coexiste à toutes. « Mais quand il se détermine pour ainsi dire à faire intervenir des actions qui lui soient propres dans l'ordre indéterminé des choses, il n'y a pas d'inconvénient à dire qu'il est comme dans un lieu. » — Ainsi Dieu lui-même, pas plus que l'esprit ou que la monade constitutive des corps, n'échappe à la spatialisation, dès que par une action particulière il coexiste avec une partie des choses seulement, et non plus avec toutes. Du moment que l'espace est l'ordre des coexistences, rien de ce qui existe ne peut manquer de contribuer, par son rapport avec les autres êtres, à fonder l'espace, et, par conséquent, à se trouver dans un rapport spatial, à être dans l'espace. Knutzen croit avoir fait toutes les réserves suffisantes relativement au rôle des êtres simples en faisant remarquer qu'ils ne remplissent pas l'espace.

Il n'a plus besoin, pour pouvoir conclure à l'action réelle réciproque des éléments simples, que d'un seul théorème : il démontre au paragraphe 28 que « la force de se mouvoir soi-même enveloppe la force de mouvoir réellement d'autres choses aussi ». Cette démonstration lui est possible parce

qu'après le paragraphe 27, il ne peut s'agir que d'éléments occupant une place dans l'espace. Ce ne sont plus des êtres au sens métaphysique du terme, mais des mobiles. — Il se croit alors en état de démontrer enfin l'action réelle (§ 29). C'est cette démonstration dernière que nous voudrions encore examiner.

A la juger en elle-même, est-elle valable? Doit-on admettre que, si la thèse du paragraphe 27 est vraie, ainsi que les principes leibniziens qui interviennent dans la démonstration du paragraphe 29, on ne puisse aboutir qu'à l'action réelle réciproque des éléments simples? S'il en était ainsi, l'existence du mouvement des éléments simples dans l'espace ne serait pas seulement la condition nécessaire, mais la condition nécessaire et suffisante de cette action réelle réciproque.

Il ne semble pas d'abord qu'il en soit ainsi, car le raisonnement du paragraphe 29 lui-même laisse grandement à désirer.

Knutzen en effet admet que le mouvement des éléments simples ne peut provenir que de deux sources. Ou ils le reçoivent des autres éléments simples, et l'action réelle est démontrée, — ou ils se le donnent eux-mêmes, ils sont alors capables, en vertu du paragraphe précédent, de le donner à d'autres, en vertu du paragraphe22 ils usent de cette faculté, et on est encore revenu à l'action réelle.

Mais n'y a-t-il pas une troisième solution possible, et ne peuvent-ils pas tenir leur mouvement de Dieu? La thèse de l'action réelle réciproque cesserait alors de s'imposer comme unique conclusion possible, la voie serait ouverte vers d'autres solutions : le système des causes occasionnelles par exemple reviendrait sur les rangs.

Il est vrai qu'en d'autres endroits, Knutzen dit pourquoi il préfère la thèse de l'influx physique à celle des causes occasionnelles, mais cela ne suffit nullement. D'abord nous n'avons à considérer dans la présente démonstration que les arguments auxquels il est fait expressément appel. En outre, Knutzen n'a-t-il pas déclaré que la plus forte réfutation de l'occasionalisme et de l'harmonie préétablie était la rigoureuse démonstration de la vérité de l'influx physique? Mais alors il faut que cette démonstration soit satisfaisante par elle-même. Ce n'est pas le cas ici, si le dilemme dans lequel Knutzen prétend nous enfermer laisse en dehors de lui une des explications possibles du mouvement des éléments simples.

Il y a ici à notre sens une incontestable maladresse d'exposition, mais il n'y a que cela. Knutzen n'aurait pas eu de peine à établir que l'influx physique, étant rendu possible par le paragraphe 27, c'est-à-dire par la spatialisation des éléments simples, est une explication du rapport des substances beaucoup plus simple et beaucoup plus satisfaisante pour l'esprit que l'invention des causes occasionnelles, même si, comme Bayle le pensait contre Leibniz, ce dernier système n'implique nullement un miracle perpétuel. Dès lors que l'action d'une substance sur une autre substance est possible, ce que précisément Leibniz n'admettait pas, il est bien vain de chercher une autre hypothèse pour expliquer l'accord des substances.

Il apparaît de plus en plus clairement que les sophismes du paragraphe 27 constituent le véritable fondement de la démonstration de l'action réelle réciproque des éléments simples. Or ils sont en même temps et par là même le fondement de la démonstration de l'influx physique de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme. — Nous connaissons la liaison des deux thèses, et il serait facile de montrer que les critiques que nous avons opposées aux paragraphes 27 et 29 portent contre les paragraphes 37, 38, 39[1]. Sans vouloir les répéter, rappelons seulement qu'il est tout à fait illusoire de tirer de la proposition : « Tout ce qui existe est complètement déterminé », les conséquences dont Knutzen a besoin, et que la relation de coexistence ne saurait se ramener, comme il prétend le faire au paragraphe 37[2] aussi bien qu'au paragraphe 27[3], à celle de coexistence spatiale.

La thèse de Knutzen tout entière procède donc en dernière analyse de cette proposition : les êtres simples sont dans l'espace et en mouvement. Si Knutzen avait raison sur ce point, tout ce qui existe se trouverait soumis aux lois du monde physique, et celle de l'action réelle réciproque prendrait une valeur universelle. Mais la tâche du métaphysicien est moins facile qu'il ne l'a cru; et quand il s'agit d'atteindre non plus les phénomènes, mais les *requisita* auxquels aboutit l'explication de leur existence, les faciles raisonnements géométriques auxquels s'est complu Knutzen sont sans portée et sans force.

1. Voir p. 52.
2. Voir p. 52.
3. Voir pp. 47 et 98-105.

points de vue divers de l'immanence et de la transcendance, d'une part Spinoza, d'autre part Geulincx et Malebranche [1]. — Au contraire, toujours selon Erdmann, le monisme de Leibniz faisait disparaître les difficultés qui barraient la route à l'influx physique : « Au premier abord, il n'y avait plus qu'une voie possible : il fallait revenir à la théorie de l'influx physique, naturellement sous une forme épurée, théorie qui n'était tombée que par le fait de l'affirmation maintenant abandonnée d'une opposition essentielle entre les choses [2]. » Pourquoi donc Leibniz n'entra-t-il pas dans cette voie en apparence unique ? D'abord parce que la théorie de l'influx physique était trop discréditée, ensuite parce que le dualisme cartésien n'avait pas été complètement écarté par le nouveau concept de force. Il subsiste en effet chez Leibniz un certain dualisme entre l'âme et le corps. « Il advint ainsi », continue Erdmann, « que ce qui agit sur Leibniz dans le choix d'une doctrine de la causalité, ce ne fut pas le principe fondamental et universel de sa monadologie, le principe moniste, l'hypothèse de l'identité qualitative de nature des monades, mais la théorie dualiste du rapport de l'âme et du corps, théorie particulière maintenue surtout dans les premiers temps [3]. » On voit que, d'après cette théorie historique, le système de l'harmonie préétablie, « perfectionnement de l'occasionalisme », ne procède pas des idées leibniziennes fondamentales. Aussi, lorsque les motifs que nous avons exposés au chapitre 1[er] obligent l'école wolfienne à abandonner l'harmonie préétablie, elle trouve dans le monisme leibnizien un terrain très propre à faire refleurir l'influx physique : « La doctrine leibnizienne elle-même renfermait assez d'éléments qui permettaient à la théorie opposée de l'influx physique de prendre une forme plus profonde [4]. »

Ainsi donc, on peut ramener la thèse d'Erdmann aux assertions suivantes :

1. L'harmonie préétablie ne procède pas de la conception fondamentale de la monadologie, mais tout au contraire de ce qui subsiste de dualisme cartésien chez l'adversaire de Des-

1. Erdmann a le tort de ne citer que Geulincx (p. 59).
2. *Op. cit.*, p. 59.
3. *Op. cit.*, p. 60.
4. *Op. cit.*, p. 65.

cartes. L'idée maîtresse de sa philosophie aurait dû le conduire à faire revivre en l'approfondissant le système de l'influx physique.

2. C'est le discrédit dans lequel était tombé ce système qui rejette Leibniz vers le système opposé des causes occasionnelles, qu'il transforme et s'approprie.

Si ces vues étaient exactes, nous nous serions trompé aussi complètement que possible en ramenant aux deux aspects d'une même thèse le monadisme leibnizien et le système de l'harmonie préétablie. Il faudrait dire, au contraire, que la liaison établie par Leibniz entre ses deux conceptions fondamentales est contingente, bien plus, est arbitraire et mal fondée, et que Knutzen est revenu à la vérité logique en prétendant faire sortir l'influx physique de la réforme que Leibniz avait accomplie de la philosophie cartésienne.

Examinons d'abord la deuxième assertion, importante surtout à nos yeux, comme évidemment à ceux d'Erdmann, dans la mesure où, si elle est exacte, elle paraît confirmer la première. Nous nous trouvons en face d'une simple hypothèse que tout ce que nous savons du caractère et de l'œuvre de Leibniz doit, à notre avis, faire rejeter. L'auteur de la *Monadologie* aurait repoussé une solution que la logique de son système lui imposait, parce qu'elle était discréditée ! L'invention de l'harmonie préétablie serait un pis-aller sur lequel se serait rejeté Leibniz pour ne pas heurter l'opinion de ses contemporains ! — Certes Leibniz avait le légitime souci d'étendre le cercle de ceux qui s'intéressaient à ses travaux et comprenaient ses théories, et s'il ne réussit guère à cet égard, cela ne prouve pas qu'il y restât indifférent et ne fût prêt, pour éviter de rebuter ses lecteurs, à certaines concessions. Mais si ces concessions avaient dû porter sur le fond de sa pensée et non sur sa seule forme, elles n'auraient plus eu aucune raison d'être. Leibniz poursuivait non une vaine popularité, mais le triomphe de ce qu'il considérait comme la vérité; aussi est-ce son langage qu'il « accommode » aux habitudes de ceux pour lesquels il écrit, jamais sa pensée. L'impression qu'on conserve de la lecture de son œuvre, c'est qu'elle est audacieuse et paradoxale, nul ne dira qu'il s'approprie et systématise les opinions courantes. — Ce n'est pas tout. Ces théories si originales, il

ne prétend nullement les avoir inventées par ses seules forces et tirées de son fond individuel. Il déclare prendre son bien où il le trouve, et il le trouve partout ; il est conciliateur par principe, nous avons vu qu'il l'est avec affectation[1], et il triompherait plutôt de faire apparaître le « bon côté » d'une théorie méprisée que de la nouveauté d'une de ses idées. Ce n'est pas celui qui « réhabilite » les formes substantielles qui rougirait de reprendre à son compte l'influx physique, si ce système s'accordait avec ses principes. Pense-t-on par hasard que la crainte de dévoiler une erreur sortie de la philosophie cartésienne l'arrêterait ? — Enfin, si vraiment l'harmonie préétablie n'est, comme le pense Erdmann, qu'une transformation de l'occasionalisme, c'en est une transformation assez complète et assez radicale pour que tout le monde y voie, avec Leibniz lui-même, une théorie nouvelle et opposée à celle des Cartésiens. C'est précisément un des rares cas où Leibniz revendique son œuvre comme sienne, et exagère peut-être les avantages qui doivent la faire préférer au système adverse. Si la philosophie leibnizienne avait comporté l'influx physique « sous une forme épurée », l'épuration aurait été telle que Leibniz n'aurait pas eu à craindre qu'on confondit le système nouveau avec la banale théorie discréditée. Il aurait su y mettre sa marque.

A quelque point de vue qu'on envisage la question, l'hypothèse que Leibniz se soit résigné à être infidèle au principe de sa philosophie par respect du préjugé d'un public incompétent, apparaît comme inacceptable. C'est une de ces hypothèses qu'on ne doit choisir que lorsque des motifs tout à fait décisifs y contraignent ; or on ne découvre à la réflexion que des raisons de l'écarter.

Du même coup s'écroule le seul appui de la première assertion de Benno Erdmann. Aussi longtemps qu'on pouvait avoir l'illusion d'apercevoir la raison pour laquelle Leibniz a fait sortir sa philosophie de sa voie, cette déviation elle-même prenait quelque vraisemblance. Mais, s'il est impossible de contester sérieusement la sincérité de Leibniz, si des raisons tirées des exigences de sa propre philosophie peuvent seules déterminer sa solution du problème de la communication des substances, comment soutiendrait-on encore que la monadologie devait

1. Cf. plus haut, p. 71.

logiquement conduire à l'influx physique ? — L'historien peut quelquefois prétendre découvrir mieux que l'homme de génie qu'il étudie ce que contenait en germe une idée nouvelle ; sa clairvoyance vient de l'enseignement supplémentaire que lui fournit le cours ultérieur de la pensée philosophique. Mais ici, il ne s'agit pas du rapport à la théorie fondamentale leibnizienne de prétendues conséquences plus ou moins lointaines que Leibniz y aurait rattachées artificiellement ; il s'agit de deux théories tellement solidaires qu'il est impossible même de les exposer l'une sans l'autre[1]. Il nous a suffi, pour le mettre en lumière, de rapprocher certains textes de Leibniz, dont chacun pourrait peut-être déjà être considéré comme décisif en lui-même, et qui se confirment d'une manière éclatante. Ce n'est pas nous qui déclarons que les deux problèmes, celui de la nature de la monade, celui du rapport des monades, ne se peuvent étudier l'un sans l'autre, c'est Leibniz qui, lorsqu'il résume en quelques pages pour le monde savant la nouvelle métaphysique, intitule cet exposé : « Système de la nature *et de la communication* des substances » ; ce n'est pas nous, c'est Leibniz lui-même qui, dès 1685, expliquait ses deux solutions l'une par l'autre, et à certains moments les faisait se pénétrer de telle sorte[2] qu'on ne saurait plus laquelle des deux il étudie, si on avait le tort de vouloir dissocier ce qui est par nature inséparable ; ce n'est pas nous, c'est Leibniz lui-même qui affirme que, lorsqu'on distingue pour les étudier séparément les éléments de son système, on ne le comprend plus, et qu'il n'y a pas d'autre fondement au malentendu qui provoque la controverse avec Arnauld[3]. — Dans ces conditions, il reste peut-être possible de soutenir que telle autre forme de monadisme que le monadisme leibnizien aurait pu se produire dans l'histoire, qui comportât comme conséquence l'influx physique, mais comment maintenir que le monadisme leibnizien, inintelligible aux yeux de Leibniz sans l'harmonie préétablie, engendrait logiquement l'influx physique ? Ce dernier système eût peut-être été réhabilité par une autre réforme du cartésianisme que celle que réalisa Leibniz avec une lumineuse conscience de la tâche accomplie, mais alors ce n'est pas le principe de

1. Voir plus haut, pp. 66-78.
2. Voir plus haut, p. 69.
3. Voir p. 72 et sqq.

sa propre philosophie, c'est le principe d'une philosophie opposée à la sienne que Leibniz combat lorsqu'il conçoit et défend l'harmonie préétablie. La philosophie de Leibniz, c'est essentiellement, — avec l'optimisme et le finalisme que nous pouvons laisser de côté en ce moment, — la réduction du monde matériel et étendu à des coexistences de forces, et, en dernière analyse, du monde des forces aux manifestations successives des âmes. L'harmonie préétablie, loin d'être en contradiction avec l'esprit de cette philosophie, constitue l'élément nouveau qui la rend possible, c'est le lien idéal qui maintient tout l'édifice.

Notre interprétation se heurte ici irréductiblement à celle d'Erdmann : l'harmonie préétablie de Leibniz, selon lui, s'expliquerait par ce qui reste dans son système du dualisme cartésien. Leibniz ne maintient-il pas l'âme et le corps face à face, comme deux réalités distinctes, quand ce ne serait que pour en proclamer l'harmonie? Mais l'harmonie préétablie, nous l'avons vu, est essentiellement la solution, non du problème particulier, et secondaire en métaphysique, des rapports de l'âme et du corps, mais du problème général et fondamental de la « communication des substances ». Les substances, ce ne sont pas l'âme et le corps, ce sont les âmes individuelles, en qui réside toute réalité, et auxquelles se ramène le monde des « phénomènes bien fondés ». Les termes qui subsisteraient les uns en face des autres, sans influence réciproque, sans « fenêtres », si le « nouveau système » ne substituait l'harmonie à cet antagonisme impossible, ce sont uniquement les Monades.

Leibniz n'appliquait-il pas cependant aussi l'harmonie préétablie au problème des rapports de l'âme et du corps? — Sans aucun doute, et si sa théorie générale n'avait pas expliqué ce problème particulier, c'est qu'elle n'eût pas été exacte. Mais d'abord, c'est surtout lorsqu'il répond à des questions ou à des objections, dans les *Éclaircissements*, qu'il se place à ce point de vue plus spécial ; pour son compte personnel c'est d'une manière plus large qu'il aime à prendre le problème. En second lieu, le fait que Leibniz consent à constater qu'il y a, au moins dans le monde phénoménal, un corps qui s'oppose à l'âme, et essaye d'en expliquer les rapports avec l'âme, n'implique nullement qu'il soit resté malgré tout cartésien. Il ne sacrifie rien de la réductibilité essentielle du corporel au spirituel, qui constituait l'une des thèses fondamentales de sa doctrine et qu'il a

enseignée jusqu'à sa mort. Si Leibniz, au lieu de considérer tout le donné tel qu'il existe pour nous, et d'essayer de l'expliquer et d'en faire comprendre les rapports, s'était contenté, sous prétexte de fidélité à un principe, de nier une partie de ce donné, ses paradoxes n'y auraient peut-être pas gagné en tenue, mais ils y auraient certainement perdu en valeur et en signification philosophique.

Le dualisme dont Erdmann croit trouver la survivance chez Leibniz n'y existe donc pas, à notre avis. Lorsque Leibniz parle de corps, ce n'est jamais à une réalité absolue qu'il pense, mais à une réalité phénoménale, qui trouve son fondement dans l'imperfection de la seule connaissance dont soient capables les êtres subordonnés à Dieu. Par là disparaît l'élément qui, dans l'interprétation d'Erdmann, permettrait de comprendre que Leibniz soit resté, en ce qui concerne la communication des substances, au point de vue cartésien.

Est-ce à dire qu'il n'y ait aucune part de vérité dans un rapprochement entre l'occasionalisme et l'harmonie préétablie? Nous nous garderons bien d'aller jusque-là. Mais si l'on précise avec rigueur en quel sens un tel rapprochement est légitime, on se rend facilement compte qu'il n'y a rien là qu'on ne puisse s'expliquer sans faire intervenir le dualisme dont nous contestons l'existence chez Leibniz.

Il est parfaitement vrai que, lorsqu'on compare les trois seules théories qui aient été proposées pour résoudre le problème de la communication des substances, celle de l'influx, celle des causes occasionnelles, celle de l'harmonie préétablie, les deux dernières paraissent assez parentes l'une de l'autre[1]. Mais qu'est-ce qui fait leur ressemblance, sinon qu'elles rejettent l'une et l'autre toute influence directe des substances les unes sur les autres? En somme, ce qui les rapproche, c'est simplement leur commune opposition à l'influx, car à d'autres égards elles diffèrent grandement. Mais si Leibniz se prononce aussi fermement que Descartes contre l'influx physique[2], il est bien loin de commettre en cela une incon-

1. Nous avons signalé comme très exceptionnelle la classification de Knutzen : qui met d'un côté l'influx et l'harmonie préétablie, de l'autre les causes occasionnelles. Voir plus haut, pp. 38-39.

2. *Lettre à l'auteur de l'histoire des Ouvrages des Savants*, juillet 1698. Erdm., 152ª.

erreur, parce qu'il s'imaginait y trouver une confirmation de ses vues philosophiques.

L'examen des conditions dans lesquelles se trouvait Knutzen pour reprendre l'œuvre de Leibniz explique donc suffisamment qu'il l'ait méconnue et altérée, alors qu'il croyait en faire triompher la logique interne. Les thèses où se cache le sens profond de la *Monadologie* sont inaccessibles pour lui. Il voit bien le lien qui enchaîne le problème du rapport de l'âme et du corps à celui du rapport des substances, mais en fait, c'est sa conception de la réalité du corps qui lui impose sa conception du rapport des substances. L'apparence paradoxale de sa thèse flatte son amour-propre sans inquiéter sa conscience ni heurter ses préjugés. Car si la conciliation qu'il tente est, à la prendre en elle-même, paradoxale, elle n'est qu'un moyen de justifier en fin de compte le sens commun, de fonder en raison des opinions moyennes, vraisemblables, et d'ailleurs universellement acceptées. Knutzen peut déclarer en toute conscience qu'il n'a d'autre fin que la vérité, mais n'arrive-t-il pas souvent que toute notre liberté se limite à choisir, à inventer, la plus ingénieuse justification d'une solution que nous imposent les enseignements reçus et certaines préférences irrationnelles ?

Notre auteur nous paraît bien être dans ce cas. Il n'a pas commencé à philosopher dans une direction qui le puisse conduire aux grandes hypothèses leibniziennes. — On peut admirer la modestie de Wolf et sa clairvoyance lorsqu'il dit : « La philosophie de Leibniz commence où finit la mienne. » Cet aveu, nous semble-t-il, ne va cependant pas encore assez loin. Il se pourrait que l'esprit wolfien non seulement fût incapable de conduire à la philosophie leibnizienne, mais même d'y préparer. Ce parti-pris de ne reculer devant nulle exigence de la raison, qui est à l'origine des spéculations leibniziennes, est une force qui manque à la philosophie wolfienne. La *Monadologie* se déroule comme se développe le devenir de la monade elle-même, comme ses virtualités se réalisent. Mais il faut, pour qu'une telle marche soit possible à l'esprit du penseur, qu'aucune conséquence ne lui fasse peur, qu'il n'aime et ne serve que la vérité. La préoccupation wolfienne de l'utile est déjà un danger, le manque d'audace philosophique ne fait que l'aggraver. Que sera-ce lorsque viendra s'y joindre chez Knut-

zen l'inconscient désir de rejoindre à la fin de son œuvre la profession du piétisme?

Lorsqu'un esprit qui obéit à de tels principes et subit de telles influences se charge de critiquer une théorie aussi grosse de difficultés que la théorie leibnizienne de la sensibilité, on peut s'attendre à voir se produire de graves confusions. Pour notre part, nous ne comprenons pas du tout comment, si le monisme leibnizien conduit à l'influx physique, il a pu se faire qu'il parût à Leibniz lui-même trouver son expression suprême dans l'harmonie préétablie, mais nous croyons fort bien voir comment Knutzen put croire réussir à concilier des termes dont un examen attentif fait apparaître la contradiction. L'œuvre de Leibniz, nous l'avons montré, ne se prêtait que trop à une pareille erreur. La théorie du corps notamment était assez difficile à saisir pour qu'en la travestissant, on pût croire la préciser. Elle soulevait d'ailleurs, avec celle de l'espace, assez de difficultés pour qu'on reculât devant leurs conséquences et qu'on essayât de les éviter. — Mais si ces théories de Leibniz étaient erronées, Knutzen ne prenait certes pas la bonne voie pour les corriger. Il fallait avant tout en découvrir le sens et la portée exacts, en respecter l'unité systématique, puis, s'il y avait lieu, les attaquer dans leur principe. Il ne s'agissait pas de forcer les conséquences de la conception leibnizienne de l'espace, mais d'en proposer une autre. Ce devait être l'œuvre de Kant.

TABLE DES NOMS PROPRES

Abicht, 22 (n. 1).
Ammon, 5 (n. 3), 6, 6 (n.).
Archimède, 10 (n. 4).
Aristotéliciens, 3.
Arnauld (Antoine), 66, **69-75**, 76, 113.
Arnoldt (D. H.), 5 (n. 2).

Baumeister, 23 (n. 2).
Bayle, 15 (n. 1), 22, 37, 39, 52 (n. 1), 66, 67 (n.), 79, 80, **86-89**, 107.
Biedermann, 21 (n. 1).
Bilfinger, 12 (n. 1), 13, **17-18**, 22 (n. 1), 37, 39, 42 (n. 1), 61, 62.
Bock (J. G.), 5 (n. 2).
Borowski, 4 (n. 2).
Budde (Joh. Fr.) ou Buddeus, 19, 20, 21.

César (Jules), 88 (n. 1).
Chubb, 10.
Cordemoy, 27.
De Crousaz, 22 (n. 1), 36-37.

Descartes, 15 (n. 1), 21, 26, 27, 28, 29, 30, 45, 55, **56-58**, 73, 91 (n. 1), 94, 109, 115, 116.

Eberhard, 37, 84.
Eclectiques, 21, 22.
Erdmann (Benno), II, II (n.), 4 (nn. 1, 2, 4), 5, 5 (n. 4), 6 (n.), 7 (n. 1), 9 (n. 3), 11, 14, 15 (n. 1), 19, 21 (n. 3), 22 (nn. 1 et 2), 23, 23 (n. 2), 24 (n. 1), 108, **109-115**.

Fischer (Christian Gab.), 4, 5 (n. 2).
Fontenelle, 37.

De la Forge (Louis), 27.
Foucher, 22, 24, 37, 52 (n. 1), 66, 77, 79, 80, **81-86**, 89.
Frédéric II, 9.
Frédéric (collège), 5, 5 (n. 3).
Frédéric-Guillaume I^er^, 4, 9, 21 (n. 1).

Geulincx, 110, 110 (n. 1).
Gottsched, 11 (n. 1), 23, 23 (nn. 1 et 3), 24, 24 (n. 1), 29 (n. 1), 37.
Grégorovius, 4 (n. 2).

Halle (Université de), 4, 4 (nn. 3 et 4), 6, 8, 18 (n. 1), 19, 19 (n. 1).
Hesse-Rhinsfeld (Landgrave Ernest de), 70.
Hippel, 8 (n. 1).
Hollmann, 21 (nn. 3 et 4), 22 (n. 1), 23 (n. 2), 29 (n. 1).

Idéalistes, 37, 42, 84, 86, 98, 100, 117.
Iéna (Université de), 19.

Kant, I, 1, 8, 11, 37, 84, 103 (n. 1), 117, 119.
Keil, 44.
Knutzen (Hagen), 3 (n. 1).
Kœnigsberg, II, 3, 4, 4 (n. 4), 5, 5 (n. 3), 6, 7, 8, 10 (n. 2), 11 (n. 1), 19, 19 (n.), 26 (n.).
Kreuschner (J. H.), 5 (n. 3), 19 (n. 1), 37.

Lange (Joachim), 16 (n. 1), 19, 21, 21 (n. 4).

Leibniz, *passim*, et particulièrement **66-78** et **110-116**.
Leipzig, 9 (n. 1), 11, 11 (n. 1).
Lévy-Bruhl, 4 (n. 3), 13 (n. 1), 23 (n. 3).
Lucrèce, 35.
Ludovici, 1 (n. 1).

Malebranche, 27, 38, 57, 70 (n. 4), 110.
Marburg (Université de), 4, 9.
Marquardt, 5 (n. 3), 6 (n.), 13, **18-19**, 37.

Newton, 8, 117.
Nolen, II (n. 1), 7 (n. 3).

Orthodoxes, 3, 4, 7 (n. 2).

Paris (Académie des Sciences de), 10 (n. 4).
Paul (Saint), 20.
Pétersbourg (Académie de Saint-), 10 (n. 4).
Pétersbourg (Université de Saint-), 18 (n. 1).
Piétisme et Piétistes, 3, 4, 4 (n. 4), 5, 6, 7, 7 (n. 2), 19, 21, 21 (n. 1), 22, 23, 30, 108, 119.
Plotin, 35.
Porphyre, 35.

Rast, 5 (n. 3), 6 (n.), 19 (n. 1).
Reinbeck, 22 (n. 3).
Reusch, 11 (n. 1), 23.
Richter (G. Fr.), 23 (n. 1), 29 (n. 1).
Rögall, 5 (n. 3).
Rüdiger, 22 (n. 1).

Schreiber, 23 (n. 2).
Schultz (Franz Albert), II (n. 1), 4, 5, 5 (n. 3), **6-8**, **10**, **29** (n. 1), 109.
Scolastiques, 3, 27, 29, 36, 45, 53, 93.
Spener, 5 (n. 1), 6.
Spinoza, 110.

Teske, 6.
Thümmig, 22 (n. 2).
Tindal, 10.
Toland, 10.

Wolf (Christian), 1, 2, 4, 4 (n. 4), 5 (n. 3), 6, 8, 9, 12, **13-17**, 18, 18 (n. 1), 19, **20-21**, 22 (n. 2), 23 (n. 2), 27, 34, 37, 38, 44, 45, 46, 52 (n. 1), 62, 104, 105, 118.
Wolff (A.), 6.
Wolfiens, 3, 4, 4 (n. 4), 5, 5 (n. 3), 8, 9, 22, 23, 110.
Wuttke, 17 (n. 3).

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS..... 1

CHAPITRE PREMIER

Les origines de la thèse de Knutzen sur l'Influx physique

Place occupée par Knutzen dans l'histoire de la philosophie allemande..... 1

I. Le milieu dans lequel vécut Knutzen comme étudiant et comme professeur..... 3

Son entrée à l'Université. Les partis philosophiques et religieux à cette époque. — Ses tendances à son entrée à l'université. — Son maître Fr. Alb. Schultz. — Nomination de Knutzen comme professeur extraordinaire, ses thèses. — Son enseignement, ses autres ouvrages, sa carrière.

II. L'harmonie préétablie chez Wolf et ses disciples. La controverse que prétend clore la thèse de Knutzen..... 12

Causes de la naissance de la controverse sur l'harmonie préétablie, de son ampleur et de sa durée. — L'harmonie préétablie chez Wolf. — Pourquoi Wolf ne tient pas à la thèse de l'harmonie préétablie et la conserve cependant. — Bilfinger et sa défense de l'harmonie préétablie. — Transformation de la controverse philosophique en une polémique religieuse. — La thèse de l'influx physique se substitue peu à peu dans l'école wolfienne à celle de l'harmonie préétablie.

CHAPITRE II

La tentative de conciliation entre l'influx physique et les principes leibniziens. Analyse du *Systema causarum efficientium*

Pages.

L'évolution des idées de Knutzen, d'après la préface de 1735.... 25

Coup d'œil rapide sur le passé du problème de l'influx physique. — Pourquoi il reste quelque chose à dire : Knutzen va apporter non une hypothèse, mais une solution certaine. — Supériorité du système de l'harmonie préétablie sur celui des causes occasionnelles, mais nécessité de reviser la réfutation de l'influx physique. — Les principes de la mécanique ne sont peut-être pas incompatibles avec l'influx physique. — Influence exercée sur Knutzen par les Leibniziens partisans de l'influx. — L'influx physique des scolastiques est inacceptable, mais le principe essentiel du système est très fécond. — La thèse de Knutzen, loin d'être un appel au sens commun, peut paraître au premier abord paradoxale.

Plan et division de l'ouvrage..... 31

Analyse de la Section I : du commerce entre l'esprit et le corps chez l'homme et des diverses façons de l'expliquer en général. 33

1. Définition du commerce entre l'esprit et le corps..... 34
2. Établissement de l'existence réelle de ce commerce.. 34
3. En quoi consiste un système explicatif de ce commerce. Rôle du philosophe..... 35
4. Les trois systèmes possibles..... 35
5. Méthode pour découvrir le véritable système..... 39

Analyse de la Section II : du système de l'influx physique comme véritable explication du commerce entre l'esprit et le corps... 40

1. Définition de l'esprit..... 41
2. Définition du corps..... 43
3. Définitions de l'action, de la force, du principe, des notions d'espace, de lieu et de situation, du mouvement et de la complète détermination..... 44
4. Propriétés des éléments simples. Démonstration de leur action réelle réciproque..... 46
5. Démonstration du système de l'influx physique..... 50
6. Conditions dans lesquelles opère l'influx physique... 53

Pages.

Analyse de la Section III : examen des objections des hommes les plus célèbres..... 55

1. Objections cartésiennes..... 56
2. Objections leibniziennes..... 58

CHAPITRE III

Transformation qu'impose aux véritables principes leibniziens une telle conciliation. Critique de l'œuvre de Knutzen

Section I. Nature du lien qui unit chez Leibniz l'harmonie préétablie à la notion de monade..... 66

1. Le Discours de Métaphysique de 1685..... 67
2. La Controverse entre Leibniz et A. Arnauld..... 69
3. Le Système nouveau de la nature et de la communication des substances..... 75

Section II. Rupture de ce lien par Knutzen et substitution de l'influx physique à l'harmonie préétablie. — Critique de cette double opération..... 79

I. La réfutation du système de l'harmonie préétablie, telle que Knutzen l'accepte de Foucher et de Bayle... 80

L'harmonie préétablie rend inutile l'existence du monde des corps..... 81
L'harmonie préétablie complique au delà de ce qu'on peut imaginer l'œuvre de Dieu..... 86

II. Examen de la solution substituée par Knutzen au système de l'harmonie préétablie..... 91

1. Position et portée du problème traité par Knutzen, signification précise de sa solution..... 91
2. Critique de la démonstration de l'action réelle réciproque des substances..... 96

CONCLUSION..... 108

TABLE DES NOMS PROPRES..... 121

TOURS. — IMPRIMERIE DESLIS FRÈRES, 6, RUE GAMBETTA.